TOMO III (2.º)

TRATADO DEL HOMBRE

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

MANUEL UBEDA PURKISS, O. P.

CON LA COLABORACIÓN DE LOS PADRES

ARMANDO GONZALEZ Y FERNANDO SORIA, O. P.

(q. 75 89)

INTRODUCCIONES A LAS CUESTIONES 90-102 POR EL P. MITRO.

MANUEL CUERVO, O. P.

TRATADO DEL GOBIERNO DEL MUNDO

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

JESUS VALBUENA, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLIX

LA GOBERNACION DIVINA EN GENERAL

I. Noción de la gobernación divina

En el lenguaje corriente suelen usarse indistintamente los términos *providencia* y *gobernación divina* para significar a la vez con uno y otro el planeamiento mental eterno y la ejecución efectiva temporal del gobierno del mundo por Dios. Así los usan también la Sagrada Escritura, la Iglesia y los Santos Padres, que, más bien que para los teólogos como tales, hablan y escriben para el común de los fieles cristianos, adoptando por eso y de ordinario el lenguaje corriente de éstos. Sin embargo, como términos técnicos, tienen estas dos palabras en teología un sentido distinto la una de la otra.

Entiéndese, en efecto, por providencia, en teología, «la disposición y orden de todas las cosas según la conveniencia de sus fines particulares y del fin común de todo el universo creado, tal como dicha disposición y orden están *ab aeterno* en la mente divina». Mientras que la gobernación es «la ejecución o realización *en el tiempo* de este plan mental concebido por Dios desde toda la eternidad» [1].

La providencia es, pues, en sentido estricto, eterna, y se ocupa de disponer y ordenar *en la mente* los medios eficaces en orden a la consecución del fin. La gobernación es temporal, ejecutando el plan mental de la Providencia sólo en el tiempo, mientras duran las cosas.

Antes de que las cosas existan o después que dejan de existir o han conseguido ya su fin, no hay propiamente lugar a la gobernación. A veces, bajo el nombre de providencia van incluidas ambas cosas, el planeamiento mental eterno y la exterior ejecución temporal de dicho plan, y entonces la gobernación viene a ser una parte de la providencia. En este sentido escribe Santo Tomás «A la providencia pertenecen dos cosas: *a*) ordenar mentalmente a su fin las cosas provistas, y *b*) ejecutar esta ordenación, en lo cual consiste la gobernación» [2].

Por la gobernación, pues, hace Dios en el tiempo terminativamente lo que por la providencia ha planeado o concebido y ha hecho principiativamente desde toda la eternidad. En nuestro pobre modo de entender y de hablar de las cosas divinas, diríamos que Dios: *a*) completa y terminativamente forma desde toda la eternidad el

---

[1] I q 22 a.1 ad 2.
[2] I q 22 a.2.

plan realizable de la creación universal con todos sus fines y medios (ciencia práctica divina); *b*) la voluntad divina quiere esto y lo dispone para la existencia, formando la inteligencia el juicio práctico de realizarlo conforme a una norma universalísima, que es la ley eterna, y concibiendo y ordenando con eficacia y suavidad todos los medios para el fin (disposición y providencia); *c*) terminativamente realiza Dios en el tiempo lo que principiativamente ya completó en la mente desde toda la eternidad, dando ser actual a todo aquello que la voluntad libremente escogió para existir realmente de entre los infinitos posibles que concibió su entendimiento por la ciencia práctica (creación), distinguiendo los seres ya creados, según lo había determinado por la disposición (distinción), y, finalmente, conduciendo con suavidad y eficacia y sabiduría infinita todos los seres existentes hacia sus respectivos fines particulares y al fin universal de la creación por todos los medios que dispuso su providencia (gobernación divina). Toda esta aparentemente múltiple y diversa actividad la realiza Dios con un solo y simplicísimo acto eterno; pero nosotros necesitamos concebirlo y expresarlo multiformemente con esta diversidad de actos en apariencia sucesivos.

II. El hecho de la gobernación divina

1. Errores contra la existencia de la gobernación divina

En cuanto la gobernación divina se identifica con la providencia divina o forma parte de ella, los errores y herejías contra la providencia son también errores y herejías contra la gobernación. Estos, lo mismo que las enseñanzas de la Revelación y la doctrina de la Iglesia en este sentido, pueden verse en el volumen primero de esta edición de la *Suma* (p.554-55).

Tomando, no obstante, la providencia y la gobernación en sentido estricto, como dos actos de Dios distintos según nuestro modo de concebirlos, hay errores que niegan o restringen la gobernación sin negar y restringir, al menos explícitamente, la providencia. Tal es propiamente el error fundamental de los deístas y de una forma de *evolucionismo* no ateo para la explicación de la ontogénesis y biogénesis de todas las formas concretas, cósmicas o biológicas, que han sucedido a las formas primitivas de los primeros orígenes de los seres.

a) *El deísmo.*—Al aparecer en el siglo XVIII el naturalismo en filosofía y en religión, como un brote de la llamada «filosofía de la iluminación» del sajón J. Lock, que buscaba en todas las cosas una clarividencia máxima sensible, se originó lo que se llamó «cristianismo racional o meramente natural», cuya afirmación fundamental era que Dios había creado el mundo con todo lo necesario para su desenvolvimiento y le había puesto en marcha; pero que, una vez creado, le dejó a sí mismo para seguir su curso y desenvolvimiento en virtud y como efecto fatal de sus fuerzas cósmicas y biológicas. El mundo, una vez creado por Dios, se basta él solo, y Dios no ejerce actualmente ningún influjo en él, después de haberle planeado y creado. Es decir, que Dios es el sapientísimo arquitecto del

mundo, el omnipotente creador y el poderoso motor que le dió el primer impulso; pero no es ni su conservador ni su gobernador.

Ya San Agustín nos habla en *De Gen. ad litt.* de este mismo error cuando escribe: «Piensan algunos que Dios no hizo sino crear el mundo, haciéndose después todas las demás cosas por el mundo mismo según Dios lo ordenó y mandó, sin obrar Dios cosa alguna» [3].

b) Otros, como Maimónides, Platón y, según algunos, Aristóteles, extendiendo a Dios el «De minimis non curat praetor» o lo de «Las águilas no se entretienen en cazar moscas», creen impropio de la altísima majestad y omnipotencia divinas el ocuparse de las cosas y acontecimientos pequeños del mundo, y por eso substraen todo esto al gobierno divino para que Dios no se rebaje y contamine al ocuparse de ello. «Los dioses se preocupan de las cosas grandes, se desentienden de las pequeñas» [4], decía Tulio, a quien, sin embargo, nadie ha superado en alabanzas expresas de la Providencia divina. La Sagrada Escritura pone en boca de estos que así restringen la gobernación: «¿Qué sabe Dios? ¿Puede juzgar a través de las nubes? Las nubes le cubren como velo, y no ve; se pasea por la bóveda de los cielos» [5].

c) Otros, en cambio, substraen al gobierno de Dios lo más noble y grande del orden natural, que son la libertad y las acciones libres de los seres racionales, por creer incompatibles la naturaleza de tales acciones y el gobierno infalible e infrustrable de Dios. Tulio, por el contrario, llegó por este mismo camino hasta negar a Dios la presciencia o conocimiento de los futuros libres, atendiendo más como varón de espíritu fuerte y docto, en expresión irónica de San Agustín, a salvar lo que toca a la vida humana que a salvar los derechos divinos, y haciendo, en consecuencia, a los hombres sacrílegos por hacerlos libres [6].

d) Como Tulio, al no alcanzar a compaginar la presciencia y gobierno divinos con la libertad humana, optó por quedarse con la libertad humana y negar los atributos divinos, otros, en la misma encrucijada, negaron, por el contrario, la libertad humana, afirmando que la eficacia e infrustrabilidad del gobierno divino no dejaban lugar a ella y que todas las cosas sucedían con absoluta y total necesidad bajo una ley fatal e inflexible. Estos fueron los fatalistas, de los que habla Santo Tomás en el artículo 4 de la cuestión 22 de la Primera Parte de la *Suma*, los cuales, aunque aparentemente salvaban y exageraban el gobierno divino, lo que hacían en realidad era negarle, por desnaturalizarle y restringirle, al negar lo mejor y más hermoso de ese gobierno, que es su inefable armonía y atemperación con la libertad creada.

e) Por fin, la desigual distribución de bienes materiales, en que más frecuentemente salen con ventaja los malos; la abundancia de mal físico y, sobre todo, de mal moral en el mundo, hacen

---

[3] «Aliqui arbitrati sunt tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operaris» (*De Gen. ad litt.* l.5 c.20: PL 34,335).

[4] «Dei magna curant, parva neglegunt» (*De nat. deor.* 1,6).

[5] «Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat» (Iob 22,13.14).

[6] *De Civitate Dei* l.5 c.9: PL 41,151.

creer a otros que este mundo no puede estar gobernado por un Dios omnipotente, sapientísimo, óptimo e infinitamente justo y misericordioso [1].

2. Enseñanzas de la Revelación y de la Iglesia

a) La providencia y gobernación divinas es uno de los temas más frecuente y hermosamente desarrollados en la Sagrada Escritura. En el volumen I de esta edición de la *Suma* (p.555) puede verse una larga serie de textos escogidos que lo confirman. Aquí sólo queremos puntualizar lo referente a la gobernación como distinta de la providencia.

De la Sagrada Escritura se desprenden manifiestamente estas tres cosas: 1) que Dios no sólo tiene providencia, sino también gobernación, tomada ésta en el sentido de ejecución de la providencia; en el libro de la Sabiduría leemos: «Pero tu Providencia, Padre, la *gobierna*» (Sap. 14,3); 2) que Dios gobierna todas las cosas: «No hay más Dios que tú, que *de todo cuidas*» (ibíd., 19,13); 3) que el gobierno de Dios es suave, eficacísimo y universalísimo: «Se extiende (la Sabiduría) *poderosa* del uno al otro extremo y lo gobierna *todo con suavidad*» (ibíd., 8,1).

b) La doctrina de la Iglesia sobre este particular está sintetizada en esta definición dogmática del concilio Vaticano: «Dios conserva y gobierna con su providencia todas las cosas que ha creado, extendiéndose poderosa del uno al otro confín y gobernándolo todo con suavidad» (Sap. 8,1); pues «todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos» (Hebr. 4,13), «incluso aquellas que sucederán por la libre acción de las criaturas» (D 1784).

Se condena, además, en el *Syllabus* de Pío IX la siguiente proposición modernísima: «Debe negarse toda acción de Dios sobre el hombre y el mundo» (D 1702).

c) Los Santos Padres, a imitación de la Sagrada Escritura, unánimemente despliegan todas las alas de su elocuencia para cantar el hecho y las maravillas de la gobernación divina. Con esta misma unanimidad insisten en los dos puntos siguientes: primero, que el concepto de Dios y el concepto de la providencia son absolutamente inseparables, de tal modo que el que niega la providencia niega también a Dios; segundo, que la providencia y gobernación divinas son coextensivas de la creación, extendiéndose ésta y aquéllas a todo lo que tiene ser.

Tertuliano arguía a Marción de este modo: «Nadie estará contigo al negar la providencia de Aquel a quien, al no negarlo como Dios, le confiesas también como providencia» (*Adv. Marc.* 2,24). «Digno es de castigo, más que de refutación, el hombre que no admite la providencia, y que, en consecuencia, es ateo», dice San Clemente Alejandrino (*Hom.* 5,6). Y San Ambrosio: «¿Cuál es el artífice que se desentiende del cuidado de su obra? ¿Cómo se podrá abandonar y destruir lo que antes se juzgó que era conveniente crear? Si es ignominioso gobernarlo, ¿no sería acaso mayor ignominia haberlo

[1] Ciertamente que no merecen siquiera tenerse en cuenta las brutales afirmaciones de los pesimistas y algunos voluntaristas, como Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, etc., cuando dicen que el mundo es malo en absoluto y que en su estado actual se rige por una voluntad ciega y desconocida.

creado? Dado caso que ninguna injusticia había en no haberlo hecho, mas el no cuidar de ello después de hecho es la mayor crueldad» (*De offic.* 1,13).

Aparte de las razones apuntadas en los diversos errores que antes hemos catalogado, el motivo de que algunos duden de la universalidad del gobierno divino es el carácter tan suave y tan íntimo de este gobierno, carácter que viene a hacer a dicho gobierno casi imperceptible para muchos, como sucede con la omnipotencia, la omnisciencia y la justicia divinas. Todos estos atributos operativos divinos los ejerce Dios en el tiempo, de ordinario, de una manera tan suave, tan atemperada, tan natural, que muchos hombres vienen por esto a hacerse insensibles a ellos, y después vienen a negarlos. Con la misma existencia de Dios viene a suceder otro tanto.

Por benignos que sean todo gobierno y dirección que no se realicen exclusivamente por Dios, llevarán siempre consigo cierta violencia hecha al hombre, al menos en cuanto son algo que le viene al hombre de fuera. Mas respecto de Dios, causa omnipotente e infinita de la misma naturaleza íntima de la voluntad libre, es perfectamente compaginable proceder un acto del interior de la voluntad y no ser ella el principio eficiente primero del mismo, es decir, es posible venir el acto de otro y no ser violento para la voluntad el ejecutarse [1]. Esto es lo que hace que, por una parte, la gobernación divina sea casi imperceptible para el hombre y, por otra parte, el hombre venga a creer incompatible con su libertad esta misma gobernación. Así se puede trasladar al curso ordinario natural del obrar de Dios en el hombre la terminología de la acción «mística y callada» de que nos hablan los autores de mística. En uno y otro caso, la acción se realiza psicológicamente casi al modo de los actos perfectamente naturales o del modo como obra el «subconsciente» de que nos hablan algunos psicólogos modernos, que se nos hacen tan imperceptibles cuanto son naturales en su curso.

III. La doctrina de Santo Tomás en la cuestión 103

La primera cuestión de su tratado «Sobre la gobernación», que es la 103, la dedica el Santo a estudiar la gobernación del mundo en sí misma o en general. En el artículo primero: «Si el mundo es gobernado por alguien», demuestra el hecho o existencia de la gobernación. En el segundo, tercero, cuarto y quinto explica las cuatro causas de la gobernación: cuál sea su fin (a.2), quién la ejecuta (a.3), en qué consiste (a.4), a quién se extiende (a.5). En los artículos sexto, séptimo y octavo expone las propiedades de la gobernación: si es inmediata por parte de Dios (a.6); si de hecho se frustra en algo (a.7); si por lo menos intenta algo frustrarla poniéndola obstáculos (a.8).

[1] En la respuesta tercera del primer artículo de esta cuestión dice Santo Tomás: «Lo que las criaturas reciben de Dios les es natural; mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento». En la cuestión 105, artículo 5, dice también: «Dios no violenta a la voluntad al moverla, puesto que es El quien le da su propia inclinación». Y en 1-2 q.6 a.4 ad 1: «Todo cuanto las criaturas reciben de Dios les es natural; mas lo que se realiza por el hombre en las cosas naturales no según la naturaleza de éstas, les es violento».

El hecho de la gobernación del mundo pudiera Santo Tomás probarlo por cualquiera de las cinco vías, juntamente con el artículo primero de la cuestión 22, en que expone las exigencias, a este respecto, de la causalidad intelectiva de Dios. Pero prefiere el Santo dar dos pruebas más particulares y más propias: la una, de carácter experimental, y la otra, de carácter metafísico. Estas pruebas son las siguientes: *a*) así como, al entrar en una casa bien ordenada, el que entra deduce de este orden la existencia de alguien que la ordena, así el orden patente de este mundo demuestra con toda evidencia la existencia de un gobernador del mismo, como nos dice Tulio tomando el símil de Aristóteles; *b*) el agente que es perfecto produce efectos también perfectos; mas, como el ser de las cosas es el resultado o la acción aunada de los cuatro géneros de causas, la perfección integral de las cosas se ha de atender no sólo en razón de su ser substancial o causas constitutivas intrínsecas (causas material y formal) y en razón de su obrar o en cuanto causas eficientes (causa eficiente), sino también en razón de su fin o causa final; de lo cual se sigue que, al producir Dios sus efectos perfectos, no sólo ha de dar a las cosas su ser, sino también su obrar, y que las conduzca mediante este ser y obrar a la consecución de sus fines en conformidad con la condición natural de cada una de ellas. Esta perfección de fin, que es la última y completiva, se la da Dios a los seres mediante la gobernación. Luego no es compatible con la bondad, sabiduría y omnipotencia de Dios el no gobernar todas las cosas que ha creado. Lo contrario sería dejar su obra manca, incompleta e imperfecta, que no es conforme a la condición de sí mismo como agente perfectísimo.

La conclusión de Santo Tomás en este primer artículo no sólo es perfectamente lógica especulativamente, sino que es también altamente consoladora en el orden práctico: *Por lo cual*—dice—*pertenece a la bondad divina que, así como sacó las cosas de la nada al ser, así las lleve también a la consecución de su fin, lo cual es gobernarlas.* La bondad infinita de Dios es la razón libre de que existan las cosas, y esta misma bondad le impulsa libremente, puesta la creación, a que las lleve de su mano al fin para que las ha hecho existir, si ellas no lo impiden por su culpa, cuando está en ellas el impedirlo, como sucede con las criaturas libres. La razón, pues, de la existencia de las cosas y de su gobernación es una e idéntica: la bondad de Dios [a].

Al reconocer así en el orden admirable y manifiesto del mundo la mano invisible de un ordenador sabio y omnipotente, Tulio y Santo Tomás son, sin duda, más cuerdos y más lógicos que muchos científicos modernos, los cuales, a pesar de que atribuyen siempre los males políticos y sociales a un defecto de dirección y de gobierno, rehusan ver, por una inconsecuente y manifiesta paradoja, la dirección y el gobierno intelectuales que tan manifiestamente resaltan por sus efectos en la admirable perfección del universo y de su curso ordinario. Si el mal en lo gobernado arguye defecto de gobierno, ¿por qué el acierto no ha de argüir presencia de gobernante? La fatalidad no admite excepciones, y una pura casualidad no tiene nunca ni totalidad de casos ni aproximación a ella, como vemos que las tiene el curso del mundo, al realizarse en él siempre o las más ve-

[a] : q 103 a.5

ces lo mejor y del mejor modo posible relativamente (cf. 1 q.49 a.3 ad 5; q.63 a.9).

La misma actitud contemporánea, casi idolátrica, de un buen número de científicos respecto de la ciencia, es un reconocimiento, implícito, pero evidente, de que el mundo físico está gobernado por alguien superior a él y a todas sus fuerzas físico-químicas. Y el carácter que la ciencia, tal vez inconscientemente en muchos casos, exige en este gobierno pasivo del mundo, constituye un postulado supuestamente innegable de que no es suficiente cualquier gobernador del mundo, sino que se requiere un gobernador que sea inteligencia suprema y a la vez causa primera y fin último del Universo.

Efectivamente, el fin de toda la ciencia física contemporánea no parece ser otro que el descubrimiento y formulación de las leyes por las que se rigen la constitución y la acción e interacción de los seres físicos. Para ello, la ciencia aspira primero a captar el modo común y ordinario de obrar de los seres, principalmente en su interacción, lo cual implica suponer una norma y una finalidad estables, superiores a esos mismos seres, en el ejercicio de su actividad. Nuestros grandes éxitos científicos no se hacen consistir tanto en formular conclusiones y pruebas cuanto en el descubrimiento y formulación de estas leyes para poder después predecir los fenómenos o repetir artificialmente otros similares mediante la aplicación y cumplimiento de las mismas leyes.

Esto, dicho en otros términos, es admitir que la ciencia se funda en la afirmación y en las exigencias de cierto orden en la naturaleza con alguna finalidad común. Ahora bien, la ley, el orden, el modo estable de obrar, la unidad de fin, no puede concebirlos la inteligencia sin un gobierno intelectual e inteligente y un gobernador con dominio sobre estos fenómenos y sobre el sujeto en que se dan. O toda nuestra ciencia físico-química, de que tanto alardeamos hoy, es una quimera, o el mundo está regido por un gobernador intelectivo, omnipotente y creador.

En el artículo 2 prueba el Santo que el fin del gobierno del mundo debe ser algo que esté fuera del mundo y sea superior a él. La universalidad de las cosas creadas debe tener un fin universal y colectivo, aparte de los fines particulares respectivos de cada una de ellas. Este fin colectivo del mundo no puede ser parte integrante del mundo ni estar abarcado por los límites del mundo, porque los bienes y fines que están sólo dentro del mundo son todos fines y bienes particulares. Por otra parte, correspondiendo el orden de fines al orden de agentes, la finalidad última del mundo ha de ser un bien de su primera causa eficiente. «Por eso—dice el Santo—, conocido cuál sea el principio del mundo, no cabe ignorar cuál sea su fin; y, pues el principio es algo fuera del mundo, a saber, Dios, el fin ha de ser igualmente algo que esté fuera del mundo» [10].

Pasa el Santo en el artículo 3 a determinar cuál sea el agente o causa efectiva del gobierno del mundo. No intenta propiamente determinar en este artículo quién es en concreto el que gobierna al mundo, lo cual fácilmente se deduce de los dos artículos precedentes.

[10] 1 q.103 a.2.

Lo que el Santo se propone en este artículo es determinar si es uno solo o son varios los que lo gobiernan. Su respuesta es categórica: *Necesariamente se ha de afirmar que el mundo es gobernado por uno solo.*

El razonamiento para probarlo es como sigue. Siendo la finalidad de este gobierno la mejor posible, a saber, Dios mismo, también la forma de gobierno debe ser la mejor absolutamente posible; y ésta, en absoluto, es la monarquía, es decir, el régimen por uno solo, puesto que la unidad de gobernante es el medio más efectivo para conseguir la triple unidad de plan, de actividad y de dirección, que es siempre la mejor garantía de la paz y del éxito en el rendimiento del gobierno.

Termina el Santo este artículo con un brevísimo silogismo, en que la premisa mayor es del filósofo Aristóteles, y la menor y conclusión son del poeta Homero: «El mundo se resiste a ser malamente gobernado» [11]. «El gobierno por muchos no es bueno; sea, pues, uno solo el que gobierna» [12].

A la objeción 3, de que varios gobernantes podrían suplirse mutuamente sus defectos y completarse en sus mutuas deficiencias, responde sencillamente el Santo que semejante ventaja no tiene lugar respecto del bien infinito y de Dios, que por sí solo excluye toda insuficiencia y deficiencia.

En el artículo 4 explica el Santo en qué consiste la acción gubernativa divina, o sea la causa formal de la gobernación. Esto lo hace *determinando cuáles sean los efectos de la misma y el modo de producirse.* Tales efectos son *conservar* las cosas en el ser recibido por la creación y *dirigir* el obrar de las mismas moviéndolas hacia sus bienes propios, que son sus fines respectivos. La gobernación supone ya las cosas existentes; y por eso, la creación no es efecto de la gobernación, sino anterior a ella. El primer efecto de la gobernación es la conservación. La moción de las cosas hacia sus fines supone la conservación; por eso tratará el Santo antes del efecto de la conservación (q.104) que del de la moción (q.105ss.).

En el desarrollo de este breve artículo formula el Santo y usa un principio de gran aplicación y trascendencia. Es el siguiente: «De los efectos de cualquier acción puede juzgarse por el fin de la misma, pues al ser la operación aquello por lo que se llega al fin, ésta debe ser tal cual lo exige el fin.» Es decir: los efectos y toda acción bien ordenada serán lo que exija el fin a que se ordenan, y, por tanto, conocido el fin y sus exigencias, puede conocerse todo lo que a él se ordena.

Siempre, pues, que no haya otro medio de llegar por vía deductiva a la definición esencial de una cosa, como sucede, por ejemplo, al tratar de definir la filosofía, puede suplirse este defecto mediante el conocimiento y examen de las exigencias del fin de tal cosa. La causa final es la más universal, es la causa de las causas, la que contiene de algún modo a los tres restantes géneros de causas: la causa eficiente es siempre movida y condicionada por la causa final; las causas material y formal son siempre escogidas y unidas por la

---

[11] *Metaphy.* XI y XIII (Bk 1076a3)
[12] *Iliada* II 204.

causa eficiente según las exigencias de la causa final; luego, conocida ésta, por ella pueden conocerse las otras tres causas [13].

En el artículo 5º se indigna el Santo porque algunos filósofos han pretendido substraer al gobierno divino algunas cosas del mundo: unos por creer las cosas que excluían demasiado pequeñas e insignificantes para que Dios se ocupe de ellas, y otros por creer incompatible dicho gobierno con el carácter libre de las acciones humanas. Con un lenguaje algo áspero, que sólo tres o cuatro veces encontramos en los tan extensos y con frecuencia tan apasionantes escritos del Santo, califica de *estúpida* esta opinión restrictiva de la gobernación divina. Es fácil comprender el desusado modo de hablar del Santo en este artículo.

Para él, todo lo que tiene ser, en cualquier grado que lo tenga, lo ha recibido de Dios y con miras a la bondad divina; y, por tanto, a lo que se extienda al ser de las cosas, a eso se deben extender también la providencia, la creación y la gobernación divinas. Nada, pues, puede existir que no proceda de Dios y que no esté sometido, según su modo de ser, al gobierno divino, puesto que de igual modo y por la misma razón pertenece a Dios dar a las cosas el ser y conducirlas a su fin, que es gobernarlas.

Nada en absoluto es demasiado grande ni demasiado pequeño para que no necesite de Dios o para que Dios deje de preocuparse de ello, y precisamente en preocuparse de las cosas más pequeñas, creándolas, conservándolas y gobernándolas, es en lo que más se nos manifiestan la infinita bondad y grandeza divinas.

Aun en los hombres de verdadera elevación y grandeza de ánimo vemos que cuanto más grandes y elevados son, tanto menos consideran indigno e impropio de sí mismos el ocuparse, con dignidad y decoro, de cualquier cosa buena, por pequeña que sea. Sólo los hombres necios y jactanciosos, alucinados con su poder y en la arrogancia, creen contaminarse y rebajarse al ponerse en contacto con los seres que les son inferiores para atenderlos. Esta es precisamente una de las cualidades que hacen a los hombres de verdadera elevación y grandeza más admirables y atractivos: que nada ni a nadie consideran demasiado pequeño para su atención. Pues cuánto más no será esto así respecto de Dios, que tiene poder y atención sin límites para poder atender a todo sin necesidad de substraer nada de las cosas y ocupaciones mayores al ocuparse de las menores.

La fina ironía de San Agustín al llamar a Cicerón «hombre grande y sabio» porque éste escogió negar a Dios la presciencia de los futuros libres antes que negar al hombre su libertad, al no poder armonizar ambas cosas [14]; esta ironía, decimos, podría también aplicarse aquí a estos que, no alcanzando a compaginar la grandeza de Dios con el cuidado y providencia de las cosas pequeñas o las libres, optaron por negar a Dios tal cuidado y providencia.

Se comprende, pues, que el error de substraer a Dios el gobierno de tales cosas haya podido arrancar de los labios del mansísimo Doctor Angélico una censura tan dura como la que en boca del Santo significan las palabras *Stulta igitur fuit opinio...*

Lo que no es fácil que se pueda comprender es que Dios haya

[13] Pueden verse estos conceptos en el comentario de Santo Tomás al 1 *Post.* lect.17 n.5.

[14] *De civ. Dei* l.5 c.9: PL 41,151.

creado con infinito poder, sabiduría y bondad algún ser para luego desentenderse de él, abandonarlo a sí mismo y no conducirlo hacia su perfección última, que es la consecución de su fin. Sabiamente dice a este propósito el gran Padre San Ambrosio: «Si es ignominioso gobernar tales seres, ¿no sería acaso mayor ignominia haberlos creado? Dado caso que no había ninguna injusticia en no haberlos creado: mas el no cuidar de ellos después de haberlos creado es la mayor crueldad» [15]. Los apotegmas «de minimis non curat praetor» y «las águilas no andan a caza de moscas» no deben tener, pues, la aplicación que frecuentemente se hace de ellos para justificar que las altas jerarquías humanas no deben ocuparse de ningún modo de las cosas pequeñas. Menos deben tales apotegmas aplicarse respecto de Dios. El superior no deberá ocuparse él, de ordinario, de los más mínimos detalles de la colectividad que rige, distrayendo y dispersando su atención, su actividad y su tiempo de los asuntos propios de su gobierno, que le pueden y le deben absorber totalmente. Pero sí deberá ocuparse de los que tienen por ocupación propia estas cosas mínimas; no será conveniente que él las haga, pero sí que se interese por que las hagan los que las deben hacer.

Por otra parte, Dios, de atención y virtud infinitas para ocuparse hasta de las cosas más mínimas sin menoscabo alguno para las cosas más grandes y sin ningún desdoro para El, tiene que hacerlo así, porque, aunque algunas veces, por largueza de bondad y de poder, se digne asociar a Sí en este gobierno a sus criaturas, no podrían hacerlo ellas solas, sino a lo sumo ellas por El, después que El y con El, como el Santo demuestra en el artículo 5 de la cuestión 105.

Con un lenguaje tan sencillo como encantador, nos dice Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio que «ni uno de los pajarillos que se venden, dos por un as, cae en la tierra sin la voluntad de nuestro Padre» [16] y que «aun los cabellos todos de nuestra cabeza están contados» [17]. ¿Qué acciones más insignificantes e imperceptibles puede haber que el ocuparse Dios de cada uno de nuestros cabellos? Pues ni esto cree Dios, tan bondadoso como omnipotente, indigno de su majestad infinita, según nos enseña su mismo Hijo unigénito.

A Dios, dice Santo Tomás, siempre y en todo se le ha de atribuir lo mejor. Y en orden a conocer y planear siempre será mejor que Dios no se sirva de nada ni de nadie, porque el servirse para esto de otros implicaría dependencia de ellos e insuficiencia propia. Pero, en cambio, gobernar y regir por medio de otros, siempre que, como en el caso de Dios, esto se haga no por necesidad o insuficiencia de ciencia y poder propios, sino por largueza y abundancia de poder y de bondad, es mejor y más perfecto; como es más perfecto, dice el Santo, el maestro que no sólo enseña a sus discípulos, sino que los hace a ellos mismos ser también maestros.

También aquí resplandece la bondad de Dios de manera maravillosa como en ocuparse hasta de las cosas más mínimas. Dios, de ciencia y poder infinitos, que no necesita de nada ni de nadie, con dominio y derecho absolutos, ilimitados, imparticipados, respecto de todo lo creado, es precisamente quien más generosa y liberalmente comparte con sus mismas criaturas el gobierno del mundo.

[15] *De offic.* I 13.
[16] Mt. 10,29.
[17] Ib., 10,30.

Toda dictadura de tendencia a excluir en absoluto del gobierno a los demás y a estabilizarse ella en él revela no solamente una gran falta de bien natural, sino también un defecto de poder, una debilidad sentida; el dictador aspira a regir solo y con despotismo porque no es capaz de regir libremente a seres libres y porque cree que no puede coexistir él con otros en el gobierno, y por eso absorbe y se arroga para sí solo todo el poder de mandar.

Dios tiene suficiente bondad y poder para asociar a Sí a sus criaturas en el gobierno del mundo, y hasta ve esto, según Santo Tomás, como más esplendoroso para Sí (ad 3).

A la dignidad de Dios, como causa primera universal, pertenece también que nada absolutamente suceda de hecho en el mundo contra o fuera del gobierno divino (a.7). En realidad, ni siquiera intentan obrar fuera del orden de la gobernación divina los que comúnmente se dice que obran contra el orden establecido por Dios, como son los transgresores de las leyes divinas o humanas. El gobierno de Dios es, pues, infrustrable y se realiza sin oposición (a.8).

Esto necesita de alguna explicación para no ver en la conclusión del Santo más de lo que hay en ella. Dios ha establecido un orden integral de toda la naturaleza creada, un plan universal para conseguir el fin supremo de su gloria extrínseca conforme a una ley universalísima que llamamos la ley eterna; dentro de este orden y de este plan, con su fin y su ley, ha establecido igualmente otros muchos órdenes y planes particulares con sus particulares leyes y fines respectivos. Hay, pues, efectivamente, muchos seres, de entre los libres, que se salen de estos órdenes particulares, dentro de los cuales deben moverse; seres que no cumplen algunas leyes particulares, que no llegan a conseguir sus fines particulares; tal es el pecador que no se salva. Hay igualmente causas no libres que en su acción natural son impedidas y frustradas por otras libres.

En todos estos casos se va contra el gobierno divino y se frustra éste de hecho si miramos dicho gobierno sólo desde el punto de vista de tales órdenes particulares o sólo en relación con las causas particulares. Mas si se atiende al orden y gobierno integrales en su totalidad y universalidad, todas las cosas, incluso el pecador, se mueven dentro de ellos; pues todas buscan el bien, y al buscarle buscan a Dios, bien universal; todas contribuyen a la gloria de Dios, sea manifestando su bondad o siendo ocasión de que se manifieste su justicia; el pecador que obra contra o fuera del orden de la divina justicia preceptiva cae dentro del orden de la divina justicia vindicativa. Y, en tal sentido, nada resiste a Dios, ni va contra El, ni se sale fuera del orden y gobierno divinos.

CUESTION 103

(In octo articulos divisa)

De gubernatione rerum in communi

Del gobierno del mundo en general

Habiéndose tratado ya de la creación y distinción de las cosas, resta tratar ahora, en tercer lugar, del gobierno de las mismas; primeramente, en general; después, de los efectos de la gobernación en particular.

Sobre el gobierno del mundo en general se plantean ocho cuestiones:

Primera: si el mundo es gobernado por alguien.

Segunda: cuál sea el fin de este gobierno.

Tercera: si el mundo es gobernado por uno solo.

Cuarta: cuáles sean los efectos de esta gobernación.

Quinta: si todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Sexta: si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios.

Séptima: si la gobernación divina se frustra en algo.

Octava: si va algo contra la divina Providencia.

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione (cf. q.44 introd.). Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis (q.104).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum mundus /ab aliquo gubernetur.

Secundo: quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio: utrum gubernetur ab uno.

Quarto: de effectibus gubernationis.

Quinto: utrum omnia divinae gubernationi subsint.

Sexto: utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Septimo: utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

Octavo: utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

ARTICULO 1

Utrum mundus gubernetur ab aliquo [a]

Si el mundo es gobernado por alguien [1]

Dificultades. Parece que el mundo no es gobernado por nadie.

1. Ser gobernadas pertenece únicamente a las cosas que se mueven u obran por un fin. Mas las cosas naturales, que constituyen una gran

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo.

1. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mun-

---

[1] Véase, para esta serie de notas entre corchetes, el APÉNDICE I: *Notas complementarias*

[a] Supra q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.

dl, non moventur aut operantur propter finem: quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, puesto que no le conocen. Luego el mundo no es gobernado.

2. A aquellas cosas que tienden hacia algo es a las que propiamente pertenece ser gobernadas. Mas el mundo no parece moverse hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Luego el mundo no es gobernado.

3. Lo que por necesidad intrínseca está determinado a una cosa, no necesita de gobernante exterior. Ahora bien, las partes más principales del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Luego el mundo no tiene necesidad de ser gobernado.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14,3: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia». Et Boetius dicit, in libro «De consol.» [1]: «O qui perpetua mundum ratione gubernas».

Por otra parte, se dice en el libro de la Sabiduría: "Mas tú, ¡oh Padre!, gobiernas todas las cosas con providencia". Y Boecio dice: "¡Oh tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!"

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi (cf. q.22 a.2) gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introduxit in libro «De natura deorum» (l.2 c.5).

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae

Respuesta. Algunos antiguos filósofos negaron el gobierno del mundo, afirmando que todas las cosas suceden por casualidad. Pero esto claramente se ve que es insostenible, por dos razones. En primer lugar, por algo que se advierte en las cosas mismas. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales acontece siempre o las más veces lo que es mejor [2]; esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, lo cual es ser gobernadas. El mismo orden, pues, constante del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado; igual que, al entrar en una casa bien ordenada, se deduce de su orden la existencia y carácter del que la ordena, como dice Tulio citando a Aristóteles.

Aparece esto mismo, en segundo lugar, al considerar la bondad divi-

[1] L.3 mtr.9: ML 63,758.

na, que ha dado origen a todas las cosas, según hemos dicho. Pues, como "sea condición de las cosas mejores producir mejores efectos" [3], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin. Luego pertenece a la bondad divina que, así como ha producido las cosas, las conduzca también a sus fines; y esto es gobernarlas.

sunt, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet. Cum enim «optimi sit optima producere»[2], non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.

Soluciones. 1. Moverse y obrar por un fin acontece de dos maneras. Una, dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como se dirigen el hombre y las demás criaturas racionales; este modo exige tener el concepto de fin y de medios o cosas que son para el fin.—Otra manera es tender las cosas hacia el fin como movidas y dirigidas a él por otro, a la manera como la saeta es lanzada en dirección a su blanco por el arquero, el cual conoce el fin, que la saeta no conoce. De la manera, pues, que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguno que conoce este punto, así el curso regular y constante de los seres naturales, desprovistos de conocimiento, es una prueba evidente de que el mundo está gobernado por alguna inteligencia.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales: et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem.—Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem: sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperto quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

2. En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia primera, y hay también algo sujeto a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación [4]. Para lo uno y para lo otro tienen las cosas necesidad de ser gobernadas, pues hasta la misma materia que hay en ellas permanente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará en la cuestión siguiente.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra (q.104 a.1) patebit.

3. Esa misma necesidad natural inherente a las cosas que están de-

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhaerens re-

[2] Cf. PLATÓN in *Timaeo* c.6.

bus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

terminadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios, que las dirige al fin; como la necesidad con que está impulsada la saeta para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara, y no de ella misma. Hay, sin embargo, esta diferencia: lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural; mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del flechador, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la divina Providencia.

ARTICULO 2

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum [a]

Si el fin de la gobernación del mundo está fuera de él

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens.

1. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re: sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Praeterea, Philosophus dicit, I «Ethic.» [b], quod «finium quidam sunt operationes, quidam opera», idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum: operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

Dificultades. Parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que esté fuera del mundo.

1. El fin del gobierno de una cosa es aquella a que la conduce el que la gobierna. Mas el término a que se apunta en la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la cosa misma; como la salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Luego el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Aristóteles dice que "entre los fines, unos son operaciones y otros son obras", es decir, efecto de operaciones. Ahora bien, nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha, y, respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Luego nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

---

[a] *Cont. Gent.* 3,17; *Metaph.* 12 lect.12.

[b] C.1 n.2 (BK 1094a): S.Th., lect.1 n.12.

3. El bien de la multitud parece ser el orden y la paz, que, según San Agustín, es "la tranquilidad del orden". Mas el mundo resulta de una multitud de cosas. Luego el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico, el cual está en las cosas mismas; y, por tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

Por otra parte, se dice en los Proverbios: "Todas las cosas ha hecho el Señor por Sí". Dios, empero, está fuera de todo el orden del universo. Luego el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Respuesta. Dado que el fin responde al principio, no cabe poder ignorar cuál sea el fin de las cosas, conocido el principio de ellas. Siendo, pues, el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, a saber, Dios, como se ha demostrado, necesariamente el fin de las mismas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Y esto se demuestra por la razón. Es evidente, en efecto, que el bien tiene carácter de fin. Vemos, por eso, que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y, asimismo, el fin universal. Mas bien universal es aquel que de suyo y por su naturaleza es tal, que equivale a decir que es bien esencialmente o la esencia misma de la bondad; en tanto que bien particular es aquel que es bien por participación. Por otra parte, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena que no lo sea participativamente. Luego el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar totalmente fuera del mismo universo [5].

Soluciones. 1. El bien puede lograrse de diversas maneras: o a modo de una forma que está en nosotros, como se logran la salud y la ciencia, o como algo ejecutado por

3. Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est «tranquillitas ordinis», ut Augustinus dicit XIX «De civ. Dei» [4]**. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.**

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: «Universa propter se operatus est Dominus». Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra (q.44 a.1) dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum.

Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum,

[4] C.13: ML 41,640.

sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum: sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII «Metaphys.» [6]

nosotros, del modo que consigue su fin el constructor al edificar la casa; o, finalmente, adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

2. Al hacer Aristóteles tal división de fines, se refiere a las artes; de las cuales unas tienen por fin la ejecución misma del arte, como es fin del citarista tañer la cítara, mientras que otras tienen por fin el artefacto, y así es fin del constructor, no el edificar, sino la casa edificada. Sucede, además, que una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, e incluso como representada; así decimos, por ejemplo, que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle. Puede, por tanto, decirse que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien tenido y en cuanto bien representado, puesto que a eso tienden naturalmente todas las cosas, a participar el bien, que es Dios, y a asemejarse a él en la medida que pueden.

3. Ciertamente que es fin del universo algo que está en él, a saber, el orden del universo mismo; pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último; algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, según la expresión de Aristóteles.

[6] XI c.10 n.1 (Bk 1075a15): S.Th., lect.12 n.2629.

ARTICULO 3

Utrum mundus gubernetur ab uno [a]

Si el mundo está gobernado por uno solo [6]

Dificultades. Parece que el mundo no está gobernado por uno solo.

1. Por los efectos puede suponerse la causa. Mas del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente; pues unas existen contingentemente y otras necesariamente, amén de otras diferencias que hay entre ellas. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia, la necedad o la impotencia del que las gobierna; nada de lo cual se puede suponer en Dios. Mas las cosas creadas disienten entre sí y están en pugna unas contra otras, como se ve claro en las que son contrarias. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

3. En la naturaleza se da siempre lo mejor. Ahora bien, "mejor es estar dos juntos que uno solo", según dice el Eclesiastés. Luego el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

Por otra parte, es de fe que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, conforme a estas palabras del Apóstol: "Para nosotros no hay más que un Dios Padre... y un solo Señor". Mas la gobernación va unida a ambas cosas; pues al Señor pertenece el gobierno de los súbditos, y el nombre de Dios está tomado de la providencia, según ya hemos dicho. Luego el mundo está gobernado por uno solo.

Respuesta. Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gober-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno.

1. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur et operantur: quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed «melius est simul esse duos quam unum», ut dicitur Eccle. 4,9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur; secundum illud Apostoli I ad Cor. 8,6: «Nobis est unus Deus, Pater, et Dominus unus». Quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra (q.13 a.8) dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab

[a] Supra q.11 a.3; *De verit.* q.5 a.3; *Cont. Gent.* 3,64; op.15, *De angelis* c.16; *Metaph.* 12 lect.12.

uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III «De consol.» [6], per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est; unde videmus quod res repugnant sunc divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax.—Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.—Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII «Metaphys.» [7]: «Entia nolunt disponi male: nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps».

nado por uno solo. En efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo de la gobernación del mundo ha de ser también el mejor. Mas el mejor gobierno es aquel que se hace por uno solo; lo cual se demuestra del modo siguiente.

Gobernar no es sino dirigir las cosas gobernadas hacia su fin, que está siempre cifrado en algún bien; mas la unidad es de la esencia de la bondad, como lo prueba Boecio por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, así buscan todas su unidad, sin la cual no pueden existir; pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una, y por eso vemos que todas las cosas se resisten cuanto pueden a ser divididas, y que no se separan los elementos componentes de cada una de ellas sino por defecto de la cosa misma. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia [7].—Ahora bien, la causa de condición natural adecuada para obtener la unidad es aquella que tiene ella misma unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas sino en cuanto que ellos mismos están de algún modo unificados. Es, por otra parte, evidente que lo que de suyo es uno, tiene mayor conveniencia que muchos unidos para causar la unidad, y, por tanto, la multitud se gobierna mejor por uno que por muchos.—Luego el gobierno del mundo, que es el mejor, está en manos de un solo gobernador. Y coincide con esto Aristóteles, al decir que "los seres se resisten a ser mal gobernados, y que el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante".

Ad primum ergo dicendum quod motus est «actus mobilis a mo-

Soluciones. 1. Movimiento es la actuación del móvil por el motor. La

[6] Prosa 11: ML 63,771.
[7] XI c.10 n.14 (BK 1076a3): S.TH., l.12 lect.12 n.2661.

diversidad, pues, de movimientos proviene la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como se ha dicho; no la pluralidad de gobernantes.

2. Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen, no obstante, en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo.

3. Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno; mas, al que es esencialmente bueno, nada se le puede añadir de bondad.

vente» (cf. a.5 ad 2). **Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra (q.47 a.1,2; q.48 a.2) dictum est; non ex diversitate gubernantium.**

Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum: sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULO 4

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures

Si el efecto de la gobernación es único y no múltiple

Dificultades. Parece que el efecto de la gobernación es único y no múltiple.

1. El efecto de la gobernación parece ser aquello que mediante la gobernación se produce en las cosas gobernadas. Mas esto es una cosa sola, a saber, el bien del orden, como se ve en un ejército. Luego el efecto de la gobernación del mundo es uno solo.

2. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Mas el gobernador del mundo es uno, como se acaba de demostrar. Luego también el efecto de la gobernación debe ser uno.

3. Si, a pesar de la unidad del gobernante, no es uno solo el efecto de la gobernación, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Mas estas cosas son para nosotros innumerables. Luego los efectos de la gobernación no pueden reducirse a un número determinado.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures.

1. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (a.3). Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit[8], **quod «Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet». Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.**

Por otra parte, dice Dionisio que "la Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta". Mas la gobernación es parte de la providencia. Luego la gobernación tiene efectos determinados [8].

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono.— Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis: scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum.—Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles.

Respuesta. El efecto de una acción cualquiera puede colegirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Mas el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. Del efecto, pues, de la gobernación puede juzgarse bajo tres aspectos. Primeramente, atendiendo al fin mismo: el efecto de la gobernación bajo este aspecto es uno solo, a saber, asemejarse al sumo bien. — Puede estimarse también el efecto de la gobernación por parte de aquellas cosas mediante las cuales la criatura viene a asemejarse a Dios, y bajo este aspecto los efectos de la gobernación en general son dos; porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos cosas, a saber: en cuanto a ser buenas, como Dios es bueno, y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Son, por consiguiente, dos los efectos de la gobernación: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las mismas al bien.—Pueden, en tercer lugar, considerarse los efectos de la gobernación en particular, y bajo este aspecto son para nosotros innumerables [9].

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum: quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Soluciones. 1. El orden del universo lleva consigo estas dos cosas: la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos se hallan ordenadas las cosas: en cuanto unas son mejores que otras y en cuanto influyen unas en otras.

[8] *De div. nom.* c.12: MG 3,969; S TH, lect 1.

2 y 3. La contestación a estos dos argumentos se deduce fácilmente de lo dicho en el cuerpo del artículo.

Ad nlia duo patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

ARTICULO 5

Utrum omnia divinae gubernationi subdantur *

Si todas las cosas están sometidas al gobierno divino [10]

Dificultades. Parece que no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

1. Se dice en el Eclesiastés: "Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni aun de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni aun de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan". Mas las cosas que están sometidas al gobierno de alguno no son casuales. Luego las cosas que están debajo del sol no se hallan sometidas al gobierno divino.

2. El Apóstol dice que "no se ocupa Dios de los bueyes". Mas cada uno se ocupa de las cosas que gobierna. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

3. Lo que puede gobernarse a sí mismo, no parece necesitar que otro lo gobierne. Mas la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene el dominio de sus actos, y obra por sí, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas que son gobernadas. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Por otra parte, San Agustín dice que "Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre y al ángel, mas ni siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni

Ad quintum sic procedltur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur.

1. Dicitur enim Eccle. 9,11: «Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus». Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

2. Praeterea, Apostolus, I ad Cor. 9,9, dicit quod «non est Deo cura de bobus». Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

3. Praeterea, illud quod seipsum *gubernare potest*, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest: *cum habeat dominium sui actus*, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V «De civ. Dei» [9], quod «Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia de-

* Supra q.22 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.94.113; *Compend. Theol.* c.123.

[9] C.11: ML 41,154.

reliquit». Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum: quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra (q.44 a.4,3) ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Tantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra (a.2) ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia [10], aut etiam res humanae [11] non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ez. 9,9: «Dereliquit Dominus terram».

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale invenire potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori guberna-

las hojas del árbol". Luego todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Respuesta. Por lo mismo que es Dios creador de las cosas, es también gobernador de ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del que gobierna. Mas Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo el ser, como se ha demostrado. Luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claro si se atiende a la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna, a cuanto pueda extenderse el fin de su gobierno. Mas el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como queda dicho. Luego, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como a fin, según se deduce de lo que hemos dicho antes, es imposible que alguno de los seres quede substraído del gobierno divino.

Fué, pues, insensata la opinión de los que decían que estas cosas inferiores corruptibles, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios; en boca de los cuales pone estas palabras Ezequiel: "Yavé se ha alejado de la tierra y no ve nada" [11].

Soluciones. 1. Se dicen estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas éstas se da la casualidad; pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Mas esto mismo demuestra que ellas están sujetas al gobierno de alguno; porque, si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por

[10] Cf. Averr., *Metaph.* 12 comm.37,52.
[11] Cf. Tullius, *De divinat.* 1,2; Augustin., *De civ. Dei* 5 c.9: ML 41,148.

algún principio superior, a nada tenderían, especialmente las que carecen de conocimiento, y, por consiguiente, nada ajeno a la intención sucedería en ellas, en lo cual se hace consistir la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales acontecen según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vió en todas ellas la casualidad, sino que vió en ellas el tiempo y la casualidad; porque, efectivamente, los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden de tiempo.

rentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt: et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit «tempus et casum»; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

2. Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Mas el movimiento o cambio es "una actuación del móvil por el motor", como dice Aristóteles, y la actuación es siempre conforme a aquello que por ella se actúa; así se explica que diversos móviles se muevan diversamente aun bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios, que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen dominio de sus actos; y estas tales son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por El son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, de premios y de castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Cuando, pues, dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes, no los excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est «actus mobilis a movente», ut dicitur in III «Physic.» [12]. Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.

3. La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su enten-

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seip-

[12] C.3 n.1 (Bk 201a14); S.Th., lect.4 n.7.

sam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

dimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Y, por consiguiente, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

ARTICULO 6

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo [a]

Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo.

1. Gregorius enim Nyssenus [13] reprehendit opinionem Platonis, qui dixit providentiam in tria: primam quidem primi dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII «Physic.» [14] Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet: sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet

Dificultades. Parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

1. San Gregorio Nisono reprueba la opinión de Platón, que admitió tres clases de providencia, a saber: una del dios supremo, que provee a las cosas celestes y a todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen en derredor del cielo y se ocupan de las cosas generales y corruptibles, y una tercera providencia atribuida a ciertos espíritus que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Luego parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

2. Según Aristóteles, mejor es que una cosa se haga por uno solo que por muchos, siempre que esto sea posible. Mas Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Luego parece que gobierna todas las cosas inmediatamente.

3. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Mas el gobernar por medio de otros parece arguir defecto en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas y porque no

[a] Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gent.* 3,76.77.83.94; op.15, *De angelis* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

[13] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44: MG 40,794

[14] C.6 n.4 (Bk 259a8): S.Th., lect.12 n.7.

pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Luego Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Por otra parte, dice San Agustín que "así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por un espíritu racional; y el alma desertora e inmunda, por el alma justa y santa, que a su vez lo es por el mismo Dios".

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III «De Trin.»[15]: «Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et illo per ipsum Deum».

Respuesta. En el gobierno se deben considerar dos cosas, a saber: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de este plan. Por lo que se refiere al plan de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero, en cuanto a la ejecución de este mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras.

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

La razón de esto es porque, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella cabe. Mas lo mejor en todo género de conocimiento práctico, cual es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las cuales versa el acto u operación de la razón práctica; así, por ejemplo, el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles; y esto mismo es patente en otros casos similares. Luego necesariamente se ha de conceder que Dios dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus: sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el

Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid

[15] C.4: ML 42,873.

in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna a las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros [12].

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

Soluciones. 1. La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

2. Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno solo no resultaría mejor que hecho por muchos.

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem: quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

3. El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTICULO 7

Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit [a]

Si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino

Ad septimum sic procedituur. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit.

1. Dicit enim Boetius, in III «De consol.» [10], quod «Deus per

Dificultades. Parece que puede acontecer algo fuera del orden del gobierno divino.

1. Dice Boecio que "Dios dispone todas las cosas para el bien". Si,

[a] Supra q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1.

[10] Prosa 12: ML 63,779.

pues, nada sucede fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que ningún mal habría en las cosas.

2. Nada hay de casual en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Si, pues, en las cosas no sucede nada fuera del orden del gobierno divino, nada en ellas será fortuito y casual.

3. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, por ser conforme a la razón eterna. Si, pues, nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, síguese que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas; lo cual es inadmisible. Puede, pues, suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

Por otra parte, se dice en el libro de Ester: "Señor, Dios, Rey omnipotente, tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte".

Respuesta. Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. La razón de esto es la siguiente: Para que algo suceda fuera del orden de una causa particular es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, por necesidad, está dentro del orden de la causa primera universal. Así, por ejemplo, la indigestión acontece fuera del orden de la potencia nutritiva, debido a algún impedimento, como la grosura del alimento, que proviene de otra causa; y así sucesivamente hasta llegar a la causa primera universal. Siendo, pues, Dios la causa primera universal, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa

bonum cuncta disponit». Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis: quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

Sed contra est quod dicitur Esther 13,9: «Domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati».

Respondeo dicendum quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem: sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis: sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem

causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum: quia malum semper fundatur in bono, ut supra (q.48 a.3) ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, «nihil fit casu in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [11]

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt: non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Soluciones. 1. Queda ya demostrado que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sin el bien. En tanto, pues, una cosa se dice mala, en cuanto sale del orden de algún bien particular; si estuviese, empero, totalmente fuera del orden de la gobernación divina, carecería totalmente de ser.

2. Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende por orden a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Mas, respecto de la Providencia divina, "nada sucede en el mundo al acaso", como afirma San Agustín [13].

3. Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar; no como si algo pudiera hacerse fuera totalmente del orden de la gobernación divina. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTICULO 8

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae

Si se puede poner obstáculo al orden de la gobernación divina [14]

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.

1. Dicitur enim Isaiae 3,8: «Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum».

Dificultades. Parece que se puede intentar ir contra el orden de la gobernación divina.

1. En Isaías se dice: "Sus palabras y sus obras todas son contra Yavé".

[11] Q.24: ML 40,17.

2. Ningún rey castiga justamente a los que no se oponen a sus órdenes. Si, pues, nada contraría a la ordenación divina, ninguno sería justamente castigado por Dios.

3. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Mas algunas contrarían a otras. Luego hay algunas cosas que se oponen a la gobernación divina.

Por otra parte, dice Boecio que "no hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Es, pues, el Sumo Bien quien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad", como se dice de la divina Sabiduría.

Respuesta. El orden de la Providencia divina puede considerarse de dos modos: universalmente, o sea, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o en particular, en relación con alguna causa particular ejecutora de la gobernación divina. Del mismo modo, nada contraría al orden de la gobernación divina, como se demuestra por dos razones. Primeramente, por el hecho de que el orden de la gobernación divina dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular *no* tiende sino hacia el bien en su operación y conato, porque, como dice Dionisio, "nadie obra con miras al mal".— Esto mismo se prueba, en segundo lugar; por el hecho de que, como ya se ha dicho, toda inclinación de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos; así como la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que la impulsión recibida en ella del que la dispara. Por eso todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por propio impulso a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina; y por esto se dice que Dios

2. Praeterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. Praeterea, quaelibet res est subiecta ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III «De consol.» (l.c. nt.16): **«Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit»; ut dicitur Sap. 8,1, de divina Sapientia.**

Respondeo dicendum quod ordo divinae providentiae dupliciter potest considerari: *uno modo* in *generali*, *secundum* scilicet *quod* progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: «nullus enim respiciens ad malum operatur», ut Dionysius dicit [18].—Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra (a.1 ad 3; a.5 ad 2) dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divini-

[18] *De div. nom.* c.4 § 31: MG 3,732; S.TH., lect.22.

tus ordinantur. Et ideo dicitur Deus «omnia disponere suaviter».

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum: sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iusto a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid renitti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari: non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

"dispone todas las cosas con suavidad" [15].

Soluciones. 1. Se dice que algunos piensan o hablan y obran contra Dios, no porque totalmente contraríen el orden de la divina gobernación, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado; y por eso son justamente castigados por Dios.

2. Y con esto mismo queda solucionada la segunda dificultad [16].

3. El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto éste procede de alguna causa particular, mas no en cuanto el orden procede de la causa total del universo.

LA CONSERVACION Y LA POSIBILIDAD DE ANIQUILACION DE LOS SERES CREADOS

I. La conservación

Explicado el hecho, las cuatro causas y las propiedades de la gobernación en sí misma o en general, pasa el Santo a tratar de los efectos de ésta, a lo cual destina las dieciséis cuestiones restantes de la Primera Parte de la *Suma Teológica*. El primero de estos efectos es la conservación, que despacha el Santo en una sola cuestión, o mejor, en media cuestión, puesto que de cuatro artículos de la misma dedica dos a la conservación y otros dos a la aniquilación.

Es evidente que la gobernación de los seres supone ya a éstos en la existencia, recibida de Dios por la creación y dispuestos y ordenados a su fin por los actos de la providencia y de la distinción. El efecto propio de la gobernación es conservarlos en el bien de esa existencia y disposición y ejecutar el orden moviéndolos y conduciéndolos hacia la consecución del fin para que Dios ha creado a cada uno en particular y a todos en conjunto. La conservación es el primer efecto de la gobernación, como la creación lo es respecto de todo el poder divino.

1. Noción y modos de la conservación

Como la creación, la conservación puede también tomarse en sentido activo o en sentido pasivo. Del primer modo, la conservación es la acción por la que se hace que alguna cosa continúe existiendo. La conservación *pasiva* es la permanencia de la cosa misma en el ser como efecto de la conservación *activa*.

A un hombre se le puede conservar la vida de los siguientes modos: a) *negativamente*, no quitándosela mediante una acción positiva con que se le pudiera quitar; b) *indirectamente*, impidiendo las enfermedades o la acción destructora de cualquier otro factor que pudiera también quitársela; c) *positiva y directamente*, por ejemplo, dándole constantemente aire que respirar. Pues de estos tres modos puede ser en general la conservación de las cosas en el ser. El primero de estos modos se llama y es *conservación negativa;* el segundo, *conservación positiva indirecta*, y el tercero, *conservación positiva directa*. Los tres modos, y particularmente el tercero, se pueden realizar mediata o inmediatamente, según que intervenga o no una causa intermedia en la acción conservativa.

Dos cuestiones capitales se plantean sobre la conservación, en especial sobre la conservación de los seres creados por Dios. Primera

cuestión: ¿Es necesario que Dios conserve directa y positivamente *todos los seres*, de tal modo que por la sola suspensión de su acción conservadora volvieran los seres a la nada, de la que fueron sacados por la creación? Segunda cuestión: Esta acción conservadora ¿es una simple continuación de la acción creadora por la que Dios les da el ser o es una acción nueva distinta de la acción creadora?

Santo Tomás resuelve ambas cuestiones en el artículo primero de la cuestión 104: la primera, como más importante, en el cuerpo del artículo, afirmando que nada puede continuar en la existencia sin la conservación positivo-directa de Dios, y la segunda, en la respuesta a la objeción cuarta del mismo artículo, donde enseña que la conservación no es más que la acción creativa continuada.

En el segundo artículo plantea la cuestión sobre si Dios conserva por sí mismo inmediatamente el ser de todas las criaturas, lo cual resuelve admitiendo la participación o mediación de algunas criaturas en la conservación divina de algunas otras criaturas.

2. Errores acerca de la conservación de los seres

Sobre la necesidad de la conservación positivo-directa por Dios, sólo han enseñado errores explícitamente algunos antiguos, que menciona Lessio, y a los cuales refuta él amplia y extensamente [1]. Los errores contra la gobernación y la providencia en general son también errores contra la conservación, por ser ésta efecto de la gobernación, que, a su vez, es parte de la providencia.

La conservación la concibieron algunos [2] erróneamente como una creación propiamente tal que se va repitiendo en cada momento de la existencia de los seres creados, como si éstos por aniquilación dejasen totalmente de existir en cada momento y otra vez en cada momento fuesen creados, sacándolos constante y efectivamente de la nada. Este error, además de estar en contra de la experiencia, que claramente nos testifica a todos nuestra continuidad sin interrupción en la existencia substancial, destruiría la unidad de ser en cada individuo, haciéndonos ser «otros» substancial o individualmente en cada instante de nuestra existencia. Es verdad que a la conservación se suele llamar «continuata creatio»; mas esto no significa que sea una creación repetida, sino una creación continuada, es decir, una misma y sola acción numéricamente, que se continúa sin interrupción y sin diferencia ninguna de sí misma mientras el ser creado y conservado permanece en la existencia. Se diferencian, no obstante, la creación y la conservación en que la conservación supone ya el ser de la cosa conservada, en tanto que la simple creación no supone el de la cosa creada (a.1 ad 4). Por lo demás, la acción creadora y conservadora es una misma, incluso numéricamente, O mejor, como dice el Ferrariense, «la misma acción que en el primer instante en que existe la criatura tiene el carácter de creación, en todo el tiempo que sigue a ese primer instante recibe el nombre de conservación, en cuanto a la acción por la que continúa el ser de la cosa» [3].

Enrique Gandavense [4], Aureolo [5], Gregorio Arimenense [6] y algu-

---

[1] *De perfectionibus divinis* c.4.
[2] Por ejemplo, Berjaud en *Critiques des preuves de l'existence de Dieu* t.2 p.230
[3] CG 3,65.
[4] *Quodlib.* 10 q.7.
[5] *In IV Sent.* l.2 dist.1 q.4 a.2.
[6] *In IV Sent.* l.2 dist.1 q.6.

nos otros, a los que refuta extensamente Capréolo [7], enseñaron, por el contrario, que la conservación era una operación distinta incluso específicamente de la creación. Del razonamiento del Santo en el artículo primero se desprende que, siendo el efecto de la conservación específicamente el mismo, simplemente continuado, de la creación, también la acción por la que se produce dicho efecto ha de ser específicamente la misma acción continuada de la creación. El decir que la conservación es «la creación continuada» expresa esto con exactitud. Es una creación ininterrumpida, que supone ya el ser; luego, el ser es continuado, y la acción es específicamente idéntica en la creación y en la conservación.

3. Enseñanzas de la Iglesia y de la Sagrada Escritura

Sobre la conservación en particular no hay expresa y directamente ninguna declaración dogmática de la Iglesia. Esto no quiere decir que la necesidad de la conservación positivo-directa de Dios para todos los seres creados no sea doctrina cierta y perteneciente a la fe cristiana.

Lo que hay es que en los documentos eclesiásticos se toma siempre la conservación de las criaturas como un efecto de la gobernación, y por eso mismo viene implícitamente definida en las definiciones que se refieren explícitamente a la providencia y la gobernación divinas. De ahí que el que negase la necesidad de que todas las criaturas sean constantemente conservadas por Dios en el ser mediante una acción directa y positiva, no sólo erraría ciertamente, sino que, *illative* al menos, es decir, consecuentemente, sería hereje.

Santo Tomás comienza su largo artículo sobre el hecho y la necesidad de la conservación con la siguiente afirmación tajante y categórica con que suele afirmar las grandes verdades y privilegios divinos: «Necesariamente se ha de admitir, según la fe y según la razón, que las criaturas son conservadas por Dios en el ser» [8]. No es menos explícita y categórica la definición del concilio Vaticano: «Todas las cosas que ha hecho Dios, las conserva y gobierna con su providencia..., sin excluir aquellas que se refieren a la acción libre de las criaturas» [9].

Los Santos Padres, repetidas veces y con absoluta unanimidad, afirman esta verdad como verdad de fe. San Juan Crisóstomo tiene por más admirable el que Dios conserva todas las cosas que el haberlas sacado de la nada [10]. En el artículo primero de esta cuestión se verán los hermosos textos sobre el particular que de San Agustín aduce Santo Tomás. Iguales o parecidos se encuentran en cualquiera de los Santos Padres, sin excepción alguna en esta parte.

Las Sagradas Escrituras claramente enseñan esta verdad en multitud de lugares en que nos presentan todas las criaturas como sustentadas por Dios en la existencia y como pendientes de El en cada instante, de tal modo que con sólo abandonarlas El volverían a la nada de que provinieron. *¿Cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?* (Sap. 11,26). *Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas* (Hebr. 1,3); *El es antes*

[7] T.s q.4iss. (ed. Pegues).
[8] 1 q.104 a.1.
[9] Conc. Vat., sess.3 c.1: D 1784.
[10] *In Epist. Hebr.* 1,3: PG 63,23

que todo, y todo subsiste en El (Col. 1,17); *El Espíritu del Señor llena la tierra, y El, que todo lo abarca y sustenta, tiene la ciencia de todo* (Sap. 1,7); *Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo; si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra* (Ps. 104,29-30).

4. La exposición teológica de Santo Tomás

Como ya hemos dicho, Santo Tomás comienza su primer artículo sobre la conservación con la afirmación: «Se ha de admitir, necesariamente, según la fe y según la razón, que las criaturas son conservadas por Dios en la existencia». Esta proposición la amplía luego el Santo en la forma siguiente: «De tal modo depende de Dios, en efecto, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante continuarían existiendo, sino que volverían a la nada si no fuesen conservadas en el ser por la acción del poder divino». Compara el Santo la conservación de las criaturas y la acción conservadora de Dios con el aire que es iluminado por el sol y, al instante que cesa la acción solar iluminativa, vuelve a entenebrecerse.

En la explicación de esta verdad, verdad de fe y de razón, comienza el Santo distinguiendo dos clases de conservación y dos clases de seres. Esta doble conservación es o indirecta, que impide la acción de lo que pudiera privar del ser a la cosa así conservada, o directa, que mediante una acción positiva sostiene positivamente en el ser a la cosa así conservada. La doble clase de seres se refiere a aquellos que ningún agente, fuera de Dios, puede destruirlos ni puede tampoco producirlos, cuales son los ángeles y el alma humana, los cuales, constando de un solo elemento esencial, o se producen y destruyen totalmente (creación y aniquilación), o de ningún modo se pueden producir o destruir; y a aquellos que, constando esencialmente de materia y forma, pueden ser hechos y deshechos mediante la unión o separación de dichas partes esenciales, lo cual pueden hacer ciertos agentes creados.

De esta doble distinción deduce el Santo las consecuencias siguientes: 1.ª En los seres ingenerables e incorruptibles (ángeles, alma humana) no hay lugar a la conservación indirecta. 2.ª Los agentes que de algún modo, sea positiva o negativamente, pueden influir en la producción y destrucción de algún ser, en ese mismo modo y en el mismo grado pueden contribuir a la conservación de tal ser. 3.ª Como ninguna criatura tiene por sí misma el existir, ni en el primer instante ni en los instantes sucesivos, ni lo puede tampoco recibir ni perder totalmente más que de Dios y por Dios, todas absolutamente necesitan que Dios positiva y directamente las conserve en el ser, y sólo Dios puede de este modo conservarlas.

El principio de razón de que echa mano el Santo en la prueba de la tesis es el siguiente: «Todo efecto depende de su causa mientras ésta es causa de él». Este principio tiene aplicación respecto de los cuatro géneros de causas. Si cesa por completo la causalidad de la causa final, que es estimular a la causa eficiente, cesa también la acción de ésta; si cesa la causalidad de las causas material y formal por separación de ambas, cesa también su efecto, que es constituir el compuesto material. Otro tanto sucede con la causa eficiente, que es la que ahora nos interesa. «Esto—dice el Santo—lo vemos verificado en el orden de las cosas artificiales lo

mismo que en el orden de las naturales». Efectivamente, sabido es que ni el arte ni la naturaleza ni ningún agente causado producen directamente entidad alguna. Lo único que producen es la unión de la materia y de la forma, de cuya unión resulta el ser, formado esencial y entitativamente por esa forma y materia unidas y existentes ambas en acto. Producen o causan el *hacerse*, el *fieri*, que es, por tanto, su verdadero, propio y único efecto. Nunca producen ni pueden producir directamente o en sí mismo el ser [11].

El ser es siempre efecto propio y exclusivo de Dios. Las criaturas no pueden ser nunca razón inmediata del ser, ni en el primer instante ni en ninguno de los instantes sucesivos de la existencia. La razón del ser creado, que siempre y en todo momento lleva el sello de contingente, es la causa primera, es Dios.

Aplicando, pues, el principio formulado por el Santo en el comienzo del artículo, se razona del modo siguiente: como el hacerse o construcción de la casa se suspende al suspenderse la acción de su causa, que es el constructor, así el ser de cualquiera de las criaturas se suspendería al suspenderse la acción de Dios, que es la causa propia en todos los instantes de existencia de cualquier criatura. Como la construcción de la casa requiere la continuación de la acción constructiva del constructor mientras la casa se está haciendo, así el ser de las criaturas exige la continuación de la acción que lo causa durante todo el tiempo en que continúa tal ser.

La distinción entre el *fieri*, como único efecto posible de las causas segundas, y el ser, como efecto exclusivo de Dios, nos da la solución obvia de una dificultad que podría ocurrírsele a cualquiera en contra de la necesidad de la conservación divina. Esta dificultad es la siguiente: Según la tesis de la conservación, parece que la virtud de los agentes creados es de mayor eficacia que la virtud de Dios; pues el carpintero, por ejemplo, una vez que termina de hacer la mesa, puede desentenderse de ella, sin que por eso deje la mesa de existir; en tanto que Dios necesita estar siempre conservando las cosas que produce para que no vuelvan al no ser (obj. 2 del a.1).

Otra dificultad, de no tan fácil solución como la anterior, se puede presentar contra la necesidad de la conservación positiva y directa. Es la siguiente: Si los seres creados, en virtud de no ser ellos la razón de su existencia, están siempre, de suyo, en indiferencia para existir o no existir, parece que podría aplicarse a ellos el principio de la mecánica sobre el movimiento y el reposo, y decir: en virtud de esta indiferencia, los seres creados, puestos en el estado de existir o en el de no existir, en ese mismo estado continuarán hasta que algún otro factor les saque de él. No necesitan, pues,

[11] Esta es la razón, como hemos dicho en otro lugar, de que ninguna causa creada produzca efectos análogos, puesto que el efecto de tales causas no es la entidad de la cosa producida, sino *el hacerse*, el *fieri*, y, aunque la cosa hecha, entitativamente considerada, no sea de la misma naturaleza que su causa, fuera del caso de la biogénesis por generación estricta, sin embargo, su *hacerse* o *fieri* siempre llevará el sello esencial de la acción, de la facultad o potencia y de la naturaleza del supuesto que le causa. La mesa, por ejemplo, que hace el carpintero, no tendrá entitativamente la naturaleza humana de éste; pero sí un *hacerse* determinado específica e individualmente por el carpintero humano singular que la ha hecho. Los antiguos sostenían que los cielos, o la virtud celeste, engendraban efectos análogos, de los cuales eran causa no sólo en cuanto al *hacerse*, sino también en cuanto al ser. Hoy sabemos que lo más que puede hacer dicha virtud en este orden es *favorecer* la acción de los factores propios terrenales de dichos efectos. (Véase t.2 p.879 nota 18, y p.88 nota 26.)

una vez que existen por la creación o la producción, más que de la conservación negativa o de la positiva indirecta, no de la positiva directa.

Esta dificultad, que en pura filosofía se resuelve fácilmente con insistir en que la existencia actual de las criaturas es siempre un efecto positivo con exigencia metafísica de una continuada razón de ser que sólo puede encontrarse en la acción divina conservativa, no es tan fácil de resolver si se insiste en el paralelismo entre el reposo y el movimiento, por una parte, y el no existir y el existir, por otra parte. Cuando la mecánica formula y acepta sin reserva explícita el principio, creemos que, en el caso del movimiento, como efecto positivo, entenderá implícitamente el principio suponiendo que continúe de algún modo la acción productora del movimiento o que se referirá a un sistema determinado de fuerzas, dentro del cual no se necesita más que la acción impulsiva del movimiento, porque éste ha de continuar debido a fuerzas de otro sistema, con sólo que se comience y no se le suspenda positivamente dentro del determinado sistema de fuerzas en que se habla en la actual mecánica. De otro modo, ni en la mecánica se comprende el principio.

Para la solución de la dificultad debe advertirse, en todo caso, que, al decir que las criaturas están en indiferencia para existir o para no existir, se ha de entender que están en tal indiferencia, no para existir *por sí solas* o para no existir, sino en indiferencia *para existir por otro* o para no existir. Por tanto, sólo pueden existir por otro; y esto, no sólo en el comienzo de la existencia, sino en todos los instantes de ella. Pueden existir *por otro* o no existir; pero en ningún momento pueden existir *sin otro*.

Esta última observación es también la clave para responder a las dificultades que pudieran tomarse: *a*) de la inclinación natural que tienen todas las cosas a continuar indefinidamente en el ser, inclinación que, como venida de Dios mismo, parece bastar para que todos los seres se conserven en la existencia mientras algún otro agente contrario no les saque de ella violentamente; *b*) del hecho de que algunos seres, los espirituales, no tienen de suyo potencia, es decir, potencia subjetivo-activa, para no existir; *c*) de que el ser pende necesariamente de la forma o de la unión de ésta y la materia; *d*) de que las acciones vitales se produzcan y conserven directamente por sus respectivas potencias operativas; *e*) de que todos los accidentes, en general, dependen continua y esencialmente de la substancia en que radican como en sujeto de su existir.

En todos estos casos y otros similares, la exigencia y suficiencia de tales seres para existir se ha de entender siempre en la suposición absoluta de que el Ser por esencia les conserve a ellos, seres, todos y siempre, por participación y contingentes, en la existencia y les produzca y conserve bajo la razón de ser, incluso cuando ellos puedan bajo la razón de *tales* seres ser conservados o producidos por otros agentes creados [12]

* * *

Fácilmente se comprenderá que también aquí la distinción de la esencia y la existencia en las cosas creadas y la doctrina aristotélico-tomista del acto y la potencia son la base y el punto de partida de Santo Tomás para todas sus enseñanzas sobre la necesidad

[12] I q.104 a.1 ad 1 et ad 2.

de la conservación divina respecto de todas las criaturas. Tal conservación no es otra cosa que la continuada unión de la esencia y la existencia; las cuales, por unirse en el primer instante y continuar siempre unidas contingentemente, mientras existen las criaturas piden necesariamente una causa, distinta de ellas, que sea la razón de la unión y de que esta unión continúe.

Desde el momento, pues, que se las suponga identificadas realmente, no se ve razón alguna para que necesiten de alguien que las conserve unidas. Una misma realidad no puede separarse de sí misma. La necesidad, pues, que tienen las cosas creadas de que alguien junte y una por la creación su esencia y existencia en el primer momento de existir, esa misma tienen después todos los momentos de su existencia para que alguno mantenga unida por la conservación la esencia y la existencia, que, al suponerse identificadas, harían innecesaria e imposible su conservación positiva, lo mismo que resultaría inconcebible su aniquilación.

Por otra parte, el poder dejar de existir supone la posibilidad de un cambio o mutación entitativos, y toda mutación supone, a su vez, como condición indispensable, composición real de elementos apropiados a la naturaleza de tal mutación, es decir, en nuestro caso, composición real de esencia y existencia, como elementos entitativos. Como no puede concebirse cambio accidental sin composición real de sujeto y accidente, ni verdadero cambio esencial o substancial sin composición real de partes esenciales (que son la materia y la forma), así tampoco puede concebirse cambio entitativo o en el ser sin composición real de partes entitativas, que son la esencia y la existencia.

Ya en el siglo XIII hizo notar Egidio Romano esta encrucijada en que (como en otras muchas) inevitablemente venían a caer los que negaban la distinción real entre esencia y existencia en las cosas creadas[1].

5. Consecuencias de la conservación de todas las criaturas por Dios

La primera consecuencia que se desprende del hecho que estamos explicando, es la necesidad de la omnipresencia y ubicuidad de Dios. Sabido es que Santo Tomás (1 q.8) no recurrió nunca a explicar la omnipresencia de Dios por la inmensidad o la infinita perfección de la esencia divina, sino que vió la razón formal de la misma en la necesidad del obrar inmediato de Dios en todas las cosas por la creación y conservación como causa propia única del ser. El ser es lo más íntimo de todas las cosas; y, no siendo posible, ni para Dios, la acción a distancia, la acción divina, la virtud divina y Dios mismo—pues todo en El se identifica y es una sola realidad—han de estar necesariamente donde está su efecto. Luego, si Dios está constantemente conservando el ser de todas las cosas, Dios está en lo más íntimo de todas ellas, sin que pueda existir nada alejado u oculto para el poder y para el entendimiento de Dios: inmanencia divina respecto a todo el universo, que lleva con-

[1] «Alergo non ponentes compositionem essentiae et esse poterunt fugere vel cavillare sed nunquam vere salvare poterunt quo modo omnis creatura sit mutabilis et factibilis, et quo modo per creationem accepit esse, et quo modo potest annihilari et desinere esse» (Egidio Romano, *In Sent.* 2 d.3 p.1.ª q.1 a.2).

sigo el estar Dios en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia, es decir, obrando en todo, viéndolo todo y existiendo entitativamente en todo. No está Dios, sin embargo, terminativamente donde no hay absolutamente ninguna clase de ser; por ejemplo, en el espacio puramente imaginario o ideal, contra lo que opinaron Newton y Clark al identificar la inmensidad de Dios con el espacio absoluto. Dios está en los lugares y en las cosas como ellos son: realmente, si son reales; imaginariamente, si son imaginarios, e idealmente, si son ideales. Sobre la nada real absoluta y lo puramente imaginario, Dios nada hace ni conserva, y ni está presente ni ausente. Respecto a lo que no existe, Dios no carece de omnipresencia, pero no está ni es posible que esté en ello. Recordamos una anécdota simpática a este propósito. Preguntado un chiquillo por una capciosa persona mayor dónde estaba Dios, contestó sin titubear que en todas partes. Preguntado de nuevo si estaba Dios también en la cuadra de las mulas del padre del chiquillo, éste contestó que no; asediado, por tercera vez, con la aparente contradicción de sus dos respuestas anteriores, el chiquillo salió airosamente del paso diciendo: «Es que mi padre no tiene cuadra de mulas».

Una segunda consecuencia del hecho de la conservación divina es el dominio absoluto, de jurisdicción y de propiedad, que Dios tiene sobre todas las cosas. Tal dominio es universal, perfectísimo e ilimitado, esencial e imparticipado. Le conviene primariamente a Dios por el título de la creación y por el fin de todo el universo; pero le conviene también por este tercer título de que todo lo que tiene ser depende continuamente de Dios para conservarse en tal ser. Si en cada instante de la existencia todo depende incondicionalmente de Dios, en cada instante se debe a Dios todo incondicionalmente.

La tercera consecuencia es la posibilidad absoluta de la aniquilación de todas las cosas por Dios mediante la simple suspensión de su acción conservadora.

II. La aniquilación de los seres creados

Dos artículos dedica Santo Tomás al tema de la aniquilación: uno, para demostrar que Dios puede aniquilar todos y cada uno de los seres creados, y otro, para probar que, no obstante, no aniquilará de hecho ninguno de esos seres.

1. La posibilidad de la aniquilación (a.3)

La aniquilación está, respecto de la creación, en la misma relación que la corrupción respecto de la generación. Son los dos modos de comenzar y de cesar las cosas en el ser. En la generación o corrupción substanciales comienza o deja de existir sólo una parte esencial de la cosa, es decir, la forma, preexistiendo ya antes de la generación la materia, bajo otra forma, o continuando en la existencia, también bajo otra forma, después de la corrupción.

Por eso, la materia en sí misma, o materia prima, no se puede engendrar ni corromper; es anterior y un supuesto necesario de toda generación, y su permanencia es asimismo condición indispensable después de toda corrupción.

En la aniquilación desaparece *todo* el ser, completamente, en cuanto a su forma y en cuanto a su materia. Del ser aniquilado no queda absolutamente nada, como nada del ser creado había antes de su creación; ni la forma ni la materia del ser creado o aniquilado existen más que en la virtud del poder creador antes de la creación o después de la aniquilación.

Se comprenderá, pues, que, tanto como el poder de crear y de conservar, el poder aniquilar es un privilegio soberano, tan propio y exclusivo de Dios como los dos anteriores. Los tres actos suponen, en efecto, un poder sobre el ser en cuanto ser, que sólo a Dios puede competir, porque sólo Dios, cuya forma o esencia es la existencia misma, puede tener dominio sobre el ser con poder de producirlo, de conservarlo y de hacerlo desaparecer totalmente. Todas las causas obran por una forma intrínseca que no puede ser nunca inferior al efecto producido.

Las criaturas todas, limitadas en su obrar porque lo son también en su ser, ya que el obrar es siempre como el ser de que procede, sólo pueden producir o destruir las cosas parcialmente, y lo más que alcanzan es a poder conservarse unas a otras bajo la razón de *tales* seres, no bajo la razón de *seres*. Sólo quitan o dan la forma substancial o accidental, es decir, la *taleidad* del ser, nunca la materia, y, por consiguiente, nunca dan ni quitan el ser simplemente.

Para concebir la posibilidad de la aniquilación de los seres por Dios no es preciso representar la acción aniquiladora como una acción divina positiva. De hecho no se puede concebir el acto aniquilador *más que como* la mera suspensión o cesación de la acción divina conservadora. Esto, y sólo esto, es o sería en realidad en caso de que se diese tal acto.

Es importante recordar este modo de ser de la aniquilación y de concebirla, ante la posible objeción de que Dios no puede ser causa de la tendencia al no-ser, lo cual pudiera parecer a primera vista necesario para que Dios pueda aniquilar algo. La tendencia al no-ser la tienen las criaturas de suyo. Por parte de Dios, es suficiente que suspenda su acción conservadora, que las deje, para que ellas, por sí mismas, vuelvan al no-ser, de donde vinieron sólo por un acto de la voluntad libre y omnipotente de Dios. Toda criatura esencialmente no es más que *poder ser*, aptitud o capacidad pura de ser; y, como el poder ser es no-ser, dejadas a sí mismas, se reducen a lo que de suyo ellas son, a saber: a puro poder ser, que es puro ser esencial, y puro no-ser actual.

La prueba de que Dios tiene poder para reducir todos los seres a la nada absoluta, que es aniquilarlos en sentido estricto, y de que le bastaría para esto con suspender su acción conservadora, sin necesidad de poner acción alguna positiva, la toma Santo Tomás de que Dios, al dar a las cosas por la creación todo el ser que tienen, se lo ha dado, no por necesidad o por impulso irresistible de su naturaleza, sino por un acto, conforme, sí, a su naturaleza esencialmente comunicativa, pero libérrimo, y que, por otra parte, necesitando las criaturas de la conservación directa de Dios para continuar existiendo, es suficiente que Dios libremente suspenda esta acción conservadora, que libremente pone, para que las criaturas dejen de existir. Como fué libre en crearlas y lo es en conservarlas, así es libre para no continuar influyendo positivamente en su ser, lo cual bastaría para que dejasen de existir.

Por eso, como insinúa el Santo en el artículo sobre la posibilidad de la aniquilación, sólo pudieron negar o dudar de esta posibilidad aquellos que falsamente suponían que Dios obró por alguna necesidad natural al crear los seres. Asimismo, tampoco puede suponerse que Dios necesite una acción positiva para aniquilar cualquiera de los seres creados o que no sea suficiente la simple cesación en la acción conservadora, sin admitir el error de que las cosas, o al menos algo de ellas, puedan continuar en la existencia sin que Dios positivamente las conserve en ella.

La posibilidad, pues, de la aniquilación está afirmada y probada por los mismos textos, documentos y argumentos de razón que nos afirman y prueban la necesidad de la conservación por Dios y el carácter libre de esta conservación.

2. El hecho de la aniquilación (a.4)

Puede, pues, Dios aniquilar todas y cada una de las cosas que libremente ha creado y libremente conserva. Pero ¿las aniquilará de hecho? ¿Aniquilará al menos algunas de ellas, dejándolas volver a la nada total en que estuvieron antes de la creación? Santo Tomás da esta respuesta categórica: «Se debe afirmar, sin ninguna distinción ni reserva, que ningún ser será aniquilado o reducido a la nada». En las tres cuestiones, tan trascendentales, sobre la creación, sobre la conservación y gobernación y sobre la aniquilación, usa el Santo un lenguaje enérgico y de cierta uniformidad [14], como si en todas ellas tuviese un gran interés común. Es que en todas ellas ve de un modo especial la manifestación espléndida de la bondad y del poder divino.

Sin embargo, hay una diferencia muy notable en estas tres cuestiones. Las tres acciones son completamente libres por parte de Dios. El ejercicio de estos tres soberanos privilegios divinos, de crear, de conservar y de aniquilar, supone en todos los casos un acto de la voluntad libérrima de Dios anterior a ellos y como principio de ellos según nuestro modo de entender. En esto de no implicar ninguna de ellas un acto necesario por parte de Dios, convienen las tres acciones. La diferencia está en que podemos concebir la creación y la conservación como hechos existenciales que ya se dan y que tienen, por tanto, la necesidad propia de los hechos actuales [15], en tanto que la aniquilación cae, para nosotros, dentro de la categoría de futuros, cuya realización o no realización depende en absoluto de la voluntad libre de Dios, y de los cuales dice Santo Tomás que no podemos nosotros conocerlos sino por una manifestación sobrenatural de la voluntad de Dios [16].

A la luz, pues, de la razón natural sola, no podemos afirmar con certeza metafísica ni que Dios aniquilará ni que Dios no aniquilará todos o algunos de los seres creados. Unicamente podemos afirmar que tales seres, una vez que existan, no pueden ni han de dejar

[14] «Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse» (1 q.44 a.1). «Necesse est dicere... quod creaturae conservantur in esse a Deo» (q.104 a.1). «Necesse est dicere quod mundus gubernatur ab uno» (q.103 a.3). «Simpliciter concedendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur» (q.104 a.4).

[15] «Omne quod est, dum est, necesse est esse» (1 q.14 a.13).

[16] «Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in S. Scriptura traduntur per quam divina voluntas nobis innotescit» (3 q.1 a.3).

totalmente de existir más que por aniquilación, como tampoco comenzaron ni pudieron comenzar a existir originariamente más que por creación (véase vol.2, p.878).

Santo Tomás, sin embargo, parece que aun a la luz de la sola razón habla más categóricamente en el artículo 4 en favor de la no aniquilación. Las substancias inmateriales son incorruptibles, como son ingenerables; luego, o son aniquiladas, o no dejarán nunca de existir; tienen potencia objetiva y potencia subjetiva pasiva para no existir; pero no tienen potencia subjetiva activa para dejar de existir. Cada uno de los otros seres mundanos pueden dejar de existir por desintegración o corrupción, y así sucederá probablemente respecto a la constitución que ahora tienen; pero la materia, que es el *substratum* de todos ellos, es también ingenerable e incorruptible, por ser anterior y presupuesta por toda generación y posterior o remanente necesario en toda corrupción. Luego sólo Dios puede aniquilarla, como sólo El pudo originarla por creación. Naturalmente sólo sabemos esto y que la materia no puede existir sin alguna forma, en cuyo estado o condición constituye los cuerpos y el mundo. ¿La aniquilará Dios? Esto es lo que no sabemos ni podemos saber naturalmente con certeza.

La afirmación categórica del Santo de que «nada absolutamente se aniquilará» la funda: *a*) en la autoridad divina de los textos escriturarios que cita y otros que pudieran citarse, y *b*) en que la aniquilación no parece conforme al curso natural de las criaturas, así materiales como inmateriales, pidiendo estas últimas, por su misma naturaleza, existir siempre de algún modo. Por otra parte, no se ve razón alguna del orden sobrenatural de la gracia para justificar una suspensión milagrosa de este curso natural. Efectivamente, la aniquilación no manifestaría perfección alguna divina, ni en el orden de la gracia ni en el de la naturaleza; porque es una negación tan absoluta, que ni huella deja de sí misma. Unicamente podría significar negativamente el poder y la bondad de Dios al hacernos percibir la nada y lo que serían las cosas sin la acción de Dios; mas estos atributos se nos revelan mejor, de manera más espléndida y positivamente, por la conservación, como dice el Santo (a.4 ad 1).

CUESTION 104

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus divinae gubernationis in speciali

De los efectos de la gobernación en especial

Procede ahora tratar de los efectos de la gobernación en particular. Acerca de lo cual se preguntan cuatro cosas:

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali (cf. q.103 introd. et a.4; q.105 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

Secundo: utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio: utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto: utrum aliquid in nihilum redigatur.

Primera: si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

Segunda: si son conservadas por Dios inmediatamente.

Tercera: si puede Dios reducir algo a la nada.

Cuarta: Si de hecho se reduce algo a la nada.

ARTICULO 1

Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur [a]

Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse.

1. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse: sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse.—Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse: sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de angelis dictum est (q.50 a.2,5); et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra (q.66 a.2) dictum est de corporibus caelestibus. Hujusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse: potentia enim ad non esse non potest fun-

Dificultades. Parece que las criaturas no necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

1. Lo que no puede dejar de ser, no necesita ser conservado en el ser, como lo que no puede desvanecerse no necesita ser atendido para que no se desvanezca. Mas hay algunas criaturas que, atendida su naturaleza, no pueden dejar de existir. Luego al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser.—La premisa menor se prueba del modo siguiente. Lo que una cosa es de suyo, no puede menos de serlo, ni puede ser lo contrario; como el número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Mas el ser es naturalmente inseparable de la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe de hecho. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales, por tanto, es inherente el ser por su misma naturaleza; y otro tanto hay que decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como antes hemos dicho de los cuerpos celestes. Luego estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, puesto que en

[a] *In Heb.* 1 lect.2; *Cont. Gent.* 3,65; *De pot.* q.5 a.1; *In Ioan.* 5 lect.2.

ellas la posibilidad de no existir no puede fundarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma inamisible por no haber potencia para otra forma.

2. Dios tiene mayor poder que cualquier agente creado. Mas hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser aun después de cesar ellos en su acción, como se conserva la casa después de cesar la acción del constructor, y el agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Luego con mayor razón puede Dios conferir a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar El sobre ellas.

3. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Mas el tender hacia el no ser es innatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas apetecen naturalmente el ser. Luego ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente de corrupción. Mas hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las substancias espirituales y los cuerpos celestes. Por consiguiente, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será mediante alguna acción. Mas por toda acción del agente, si es eficaz, se produce algo en el efecto. Es, pues, necesario que por la acción conservadora de Dios se produzca algo en la criatura.—Mas esto parece tener sus inconvenientes. Efectivamente, lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace; tampoco puede ser algo que se añade a lo que ya existe, puesto que, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura, lo cual no es admisi-

dari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante: sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest sine creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae: quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo huiusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura.—Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae: quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum: quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconve-

niens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem.—Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit [1].

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa

ble. Luego las criaturas no son conservadas por Dios en la existencia.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

Respuesta. Necesariamente se ha de decir, a la luz de la fe y a la luz de la razón, que las criaturas son conservadas en la existencia por Dios. Para entender esto, se ha de notar que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. La una, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla; por ejemplo, si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación.—La segunda manera es conservar la cosa directa y positivamente, como ello de suyo o esencialmente lo necesita, es decir, en cuanto lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Y éste es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios, efectivamente, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fuesen conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como muy bien dice San Gregorio.

Puede esto aclararse del siguiente modo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Hay, sin embargo, algunos agentes que son causa de sus efectos sólo en cuanto al hacerse de éstos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los

[1] *Moral.* 16 c.37: ML 75,1143.

mismos. Lo cual se verifica, como vemos, tanto en el orden de las cosas artificiales como en el de las naturales. El constructor, por ejemplo, es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta; pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma; porque, como es manifiesto, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos; pues, así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, que es el fuego, de igual modo el constructor hace la casa utilizando el cemento, las piedras y la madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. El ser de la casa depende, por consiguiente, de la condición natural de estos materiales, mientras que el hacerse o la construcción de la misma depende de la acción del que la construye.—Y esto mismo sucede en el orden de las cosas naturales. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma substancial en sí misma, no será tampoco causa directa del ser que a tal forma se debe, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Está claro, por otra parte, que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres [17]. Puede uno, no obstante, ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma; y esto es ser causa del hacerse; que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo

domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo cementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris.—Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius.—Sed aliquando effectus non est natus recipere im-

pressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente: sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia: et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne: unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis: et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser.—Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie; por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferente especie [18]. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia; por lo cual son causa, no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto a ser.

Pues, como el hacerse del efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Esta es precisamente la razón de por qué el agua cálida retiene el calor aun después de cesar la acción del fuego que lo ha calentado, mientras que el aire iluminado ni por un instante retiene la iluminación al cesar la acción del sol. Y es que la substancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego; por tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor; pero, si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. El aire, por el contrario, de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, la cual es el principio de la luz; y así, no teniendo principio en el aire la luz, ésta cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se ha con respecto a Dios como el aire con respecto al sol, que le ilumina. Efectivamente, como el sol es lúcido por su naturaleza, mas el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar, no obstante, la naturaleza del sol, así sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia; mas toda criatura es existente sólo por participación, ya que su esencia no es su existencia. Y a este propósito dice San Agustín: "Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al punto cesaría también la vista de las mismas y perecería toda naturaleza" [19]. Y en el *mismo* libro *hermosamente* añade también el Santo: "Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente a él; pero se entenebrece al instante que Dios se le ausenta" [20].

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV «Super Gen. ad litt.» [2], «virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illarum cessaret species, omnisque natura concideret». Et in VIII eiusdem libri [3] dicit quod, «sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur».

Soluciones. 1. El ser es naturalmente inseparable de la forma de la criatura, pero supuesto el influjo divino; como la luz es inseparable de la transparencia del aire, supuesto el influjo del sol. La potencia, pues, de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más bien que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede substraerles su influjo.

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

2. No puede Dios comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarla el que El no sea causa de ella. En tanto, efectivamente, necesita la criatura ser conservada por Dios en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. No hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse [21].

Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest el communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

---

[2] C.12 : ML 34,304.
[3] C.12 : ML 34,383.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est (in c).

3. El argumento valdría refiriéndose únicamente a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, según se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

4. La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTICULO 2

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet

Si conserva Dios inmediatamente todas las criaturas [22]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet.

1. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (a.1 ad 4). Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Praeterea unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

3. Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causae nisi movendo, ut supra (q.45 a.3) habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res, per quod habet

Dificultades. Parece que Dios conserva inmediatamente todas las criaturas.

1. Como acabamos de decir por una misma acción es Dios conservador y creador de las cosas. Mas Dios es el creador inmediato de todas las cosas. Luego es también su conservador inmediato.

2. Cada ser está en mejor condición respecto a sí que respecto a cualquier otro ser. Mas no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Luego mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Luego Dios conserva inmediatamente todas las cosas sin ninguna causa media conservadora.

3. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Mas todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como se ha dicho antes. Luego no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

Por otra parte, las cosas se conservan por el mismo de quien reci-

ben el ser. Mas Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Luego también las conserva mediante algunas otras causas.

Respuesta. Como hemos dicho, de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser: una, indirecta y accidentalmente, al remover o impedir la acción de aquello que la puede corromper; la otra, directa e intrínsecamente, por aquel de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. Pues de ambos modos puede una cosa creada conservar otra. Es manifiesto que aun entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corrumpentes, por cuya razón se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción, y así otras muchas sustancias.—Se da, además, el caso de que dependa de una criatura algún efecto en cuanto a su ser. Cuando hay, efectivamente, muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primero y principalmente de la causa primera; mas también depende secundariamente de todas las causas medias. Consiguientemente, la causa primera es en verdad la que principalmente conserva el efecto; pero secundariamente también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más elevada y se aproxima más a la causa primera. Conforme a esto, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres, como enseña Aristóteles al decir que el primer movimiento, o sea, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, que es el que se verifica por el zodiaco, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Y, asimismo, los

esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis.—Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum: sicut Philosophus dicit, in XII «Metaphys.»[4], quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est

[4] XI [illegible] BK [illegible]; S.TH., l.12 lect.6 n.[illegible]-16; cf. *De gen. et corr.* l.2 c.10 n.3-4 (BK 336a23-b15); Supplem. ad comm. S.TH., lect.10 n.4.

supremus planetarum, res fixas et permanentes.—Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

astrólogos atribuyen a Saturno, que es el planeta más elevado, las cosas fijas y permanentes [22 bis].—Por consiguiente, se debe decir que Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas.

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit: sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Soluciones. 1. Dios creó inmediatamente todas las cosas; pero en la misma creación estableció ya orden en ellas, de tal modo que unas dependiesen de otras, por las cuales fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose siempre la conservación principal, que procede de El mismo.

Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

2. Siendo la causa propia la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele, sin embargo, comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

3. Ninguna criatura puede ser causa de otra, en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición, sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Mas, después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición, sin nueva alteración del efecto. En el aire, por ejemplo, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración; pero la conservación de la luz se verifica sin nueva inmutación del aire, sólo con la presencia del cuerpo que le ilumina.

ARTICULO 3

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere [a]

Si puede Dios aniquilar algo

Dificultades. Parece que no puede Dios aniquilar cosa alguna.

1. Dice San Agustín que "Dios no es causa de la tendencia al no ser". Mas sería tal si redujese alguna criatura a la nada. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

2. Dios es causa, por su bondad, de que existan las cosas; porque, como dice San Agustín, "en tanto somos en cuanto que Dios es bueno". Mas Dios no puede dejar de ser bueno. Luego no puede hacer que las cosas no existan; lo cual haría al aniquilarlas.

3. En caso de aniquilar Dios algo, lo haría necesariamente mediante alguna acción. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por término algún ser; la acción del agente corruptor, por ejemplo, tiene por término algo que por ella es generado, puesto que la generación de una cosa es corrupción de otra [23]. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

Por otra parte, se dice en Jeremías: "Corrígeme, ¡oh Yavé!, con suavidad, no con ira; no del todo me destruyas".

Respuesta. Opinaron algunos que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, como no puede mudarse en naturaleza. Mas ya queda dicho que esta opinión es falsa y absolutamente contraria a la

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [b], quod «Deus non est causa tendendi in non esse». Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Praeterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in libro «De doct. christ.» [c], «inquantum Deus bonus est, sumus». Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Ier. 10,24: «Corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra (q.19 a.4) est habitum, haec positio est falsa,

---

[a] Supra q.9 a.2; *De verit.* q.5 a.2 ad 6; *De pot.* q.5 a.3; *Quodl.* IV q.3 a.1.

[b] Q.21: ML 40,16.

[c] L.1 c.32: ML 34,32.

et a fide catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi 134,6: «Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit». Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continuo influit esse, ut dictum est (a.1 ad 4). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent. Quod est eas in nihilum redigere.

fe católica, la cúal afirma que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por voluntad libre, conforme a aquello del Salmo: "Yavó hace cuanto quiere". Que Dios, pues, comunique a las criaturas el ser, depende de la voluntad divina. Y de igual modo las conserva también en la existencia, causando en ellas continuamente el ser, del modo que queda dicho. Por consiguiente, así como antes que existiesen las cosas pudo Dios no comunicarles el ser, y de este modo no hacerlas, así, después que han sido hechas, puede no influir sobre su ser, con lo cual dejarían de existir; que sería reducirlas a la nada.

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Soluciones. 1. El no-ser no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el ser, de suyo, es causa de ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Mas esta tendencia al no-ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción.

Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberum voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae, res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

2. La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de las cosas creadas, sino por voluntad libre. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no producir las cosas a la existencia, de igual modo puede no conservarlas en ella sin detrimento alguno de esta misma bondad.

Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

3. Si Dios redujese algo a la nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTICULO 4

Utrum aliquid in nihilum redigatur [a]

Si de hecho se aniquila algo

Dificultades. Parece que se aniquila algo de hecho.

1. El fin responde al principio. Mas en un principio no existía sino Dios. Luego se llegará a un fin en que no exista sino Dios, y, por tanto, serán las criaturas reducidas a la nada.

2. Toda criatura tiene una potencia limitada. Mas ninguna potencia limitada se extiende al infinito; de lo cual deduce Aristóteles que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Luego ninguna criatura puede durar sin fin, y, por tanto, alguna vez se han de reducir todas a la nada.

3. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Mas una y otros dejan a veces de existir. Luego se reducen a la nada [24].

Por otra parte, en el Eclesiastés se dice: "Conocí que cuanto hace Dios es permanente".

Respuesta. Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas, y otras, por el contrario, se verifican milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, según se dirá después. Lo que hará Dios según el orden natural implantado por El en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará, empero milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad"; y entre

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur.

1. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII «Physic.» [1] probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3,14: «Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum».

Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra (q.105 n.6) dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli I ad Cor. 12,7: «Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem»; et postmodum, in-

[a] Supra q.9 a.2 ad 3; De pot. q.5 a.3; a.9 ad 2.

[1] C.10 n.1 (Bk 266a12): S.Th., lect.21 n.2.

ter cetera, subdit de miraculorum operatione.

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem: cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

estas gracias, que enumera a continuación, incluye la de hacer milagros.

Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, puesto que, o son inmateriales, y en estas tales no hay potencia para no ser [25]; o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, la cual es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuese reducida a la nada; por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Se debe, pues, categóricamente afirmar que nada absolutamente se aniquilará.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur huiusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Soluciones. 1. El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fueran reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esa manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis

2. La potencia de la criatura respecto a ser es únicamente pasiva o receptiva; en cambio, la potencia activa es del mismo Dios, de quien procede la comunicación del ser. Por tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. En algunas cosas, sin embargo, su virtud está restringida a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser, que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Y por eso aquellas cosas que no tie

nen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada [26].

3. Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser a que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del *modo* en que eso son, tampoco se reducen totalmente a la nada; no porque persevere alguna parte de tales formas o accidentes, sino en cuanto que permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

INTRODUCCION A LA CUESTION 105

DEL INFLUJO UNIVERSAL DE DIOS EN EL OBRAR DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

I. Las cuestiones 105-119

Todo el interés que hemos visto que pone Santo Tomás, desde la cuestión 44 hasta esta cuestión 105, en hacer resaltar la universalidad de la causalidad divina respecto al ser de las criaturas, tratando de reducir a dicha causalidad todas las diferencias genéricas, específicas e individuales del ser creado, se lo veremos ahora poner de nuevo de aquí en adelante, es decir, desde la cuestión 105 hasta el final de la Primera Parte de la *Suma*, en salvar esa misma universalidad de la causalidad divina respecto de todo el obrar de las criaturas. Dios es causa primera y universalísima en la línea del obrar como lo es en la línea del ser.

En realidad, porque lo es en la línea del ser, lo es también en la del obrar, ya que, por una parte, el obrar mismo es un modo de ser, y por otra parte, en todo obrar se produce algo de ser [1], que por necesidad ha de ser inmediatamente producido por Dios, como causa propia y exclusiva del ser.

Este aspecto del obrar divino relacionado, no precisamente con el ser, sino con el obrar de las criaturas, es lo que principalmente se estudia en esta cuestión y las siguientes.

Para ver la importancia que Santo Tomás da a estas cuestiones —omitidas, como hemos dicho, por gran número de manualistas modernos—, nótese la extensión material que el Santo les da, con aparente desproporción, dentro del tratado *De la gobernación:* a la gobernación en general dedica una sola cuestión (q.103); a su primer efecto, que es la conservación de los seres, dedica otra sola cuestión (q.104), y, en cambio, a la moción divina o segundo efecto del gobierno divino dedica 15 cuestiones (q.105-119).

En la cuestión 105 trata Santo Tomás del gobierno inmediato de Dios respecto al obrar de las criaturas. En las siguientes cuestiones estudia el gobierno divino con participación o mediante los ministerios que se digna Dios encomendar a las mismas criaturas, asociándolas, por sola su bondad divina, a influir unas sobre otras en cuanto al ser y al obrar. Sigue aquí la misma distribución y orden del tratado de la creación, a saber: *a*) obrar de los espíritus puros unos sobre otros (q.106-109); obrar de estos espíritus sobre la criatura corporal (q.110), sobre el hombre (q.111-114); *b*) obrar de las criaturas puramente corpóreas (q.115-116); *c*) obrar del hombre so-

---

[1] «Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale» (*Cont. Gent.* 3,57).

bre las demás criaturas (q.117) o en relación con su misma especie humana por lo que se refiere al alma (q.118) y por lo que se refiere al cuerpo (q.119).

Como ya hemos dicho en otro lugar, no se trata aquí del obrar de las criaturas en sí mismo ni en relación con los diversos supuestos que producen estas acciones, sino del obrar creatural en relación con el gobierno divino del mundo, es decir, como una participación o asociación en el mismo obrar divino. Este es el aspecto formal de todas estas cuestiones. Razón por la cual todo intento de transplantar dichas cuestiones a los respectivos tratados propios sobre los ángeles, sobre el mundo corpóreo o sobre el hombre, es simplemente querer sacarlas de su lugar propio en que están y deshacer uno de los más hermosos tratados del Santo por no atender al aspecto formal de tal tratado.

II. Importancia de la cuestión 105

Primeramente expone el Santo, en la cuestión 105, cómo puede Dios producir por sí solo, como causa eficiente y como causa final, todos los efectos de las causas segundas sin necesidad de éstas, respecto de la materia (a.1), respecto de los cuerpos (a.2), del entendimiento (a.3) y de la voluntad (a.4).

Después expone, de manera especialmente detallada, cómo obra o interviene Dios en todo obrar de las causas segundas (a.5) y cómo no está sujeto a las leyes naturales de obrar que El mismo ha impuesto en general a dichas causas segundas (a.6-8).

Toda la potencia pasiva de las criaturas está contenida y se funda, en último análisis, en la potencia activa de Dios, que puede, por tanto, actualizar tal potencia pasiva por sí mismo, sin necesidad de nada ni de nadie [2]. Dice Santo Tomás que «es un error afirmar que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los supuestos efectos que se puedan hacer por cualquier causa creada» [3].

Además, Dios hace efectivamente, como causa primera, todo cuanto por sí hacen todas las otras causas, como causas segundas. Produce Dios la razón universal del ser en el efecto de cualquier acción creada [4]; con la virtud de El recibida y en virtud del divino obrar, producen todos sus efectos las demás causas [5]; Dios inspira, comienza, continúa y finaliza toda acción de las causas creadas [6]; en cuanto causa final, Dios es el bien por esencia y el fin universalísimo, de quien son una mera participación todos los bienes y fines particulares; por tanto, Dios es la causa final de todas las acciones [7].

Es, pues, Dios causa universalísima del obrar: *a*) en cuanto que por sí mismo y por sí solo puede hacer todo cuanto hacen o pueden hacer todas las demás causas; *b*) en cuanto que en toda acción y

---

[1] 1 q.105 a.1.
[2] Ibid., a.2.
[3] «Ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus» 1 q.105 a.5.
[4] «Omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium» (1 q.105 a.5).
[5] «Ut cuncta nostra operatio a Te semper incipiat, et per Te coepta finiatur» (Oratio Eccles. ad *Prefiosa*).
[6] Cf. 1 q.105 a.5.

efecto de cualquier otra causa tiene El, de hecho, su parte, que ninguna otra puede suplir; c) en cuanto que todo lo que de hecho obran las demás causas, lo hacen con poder recibido de El y por virtud de El.

Este universal influjo o poder de Dios sobre el obrar activo y pasivo de todas las criaturas, como segundo efecto del gobierno divino del mundo, es coextensivo y paralelo a su influjo en el ser de las mismas criaturas.

III. Qué se entiende por «moción divina»

Al tratar en la cuestión 105 de lo que Dios hace o puede hacer por sí mismo y por sí solo para conducir las criaturas a su perfección o fin en cuanto al obrar, usa el Santo una terminología muy auténtica y característica dentro del sistema aristotélico-tomista. Nos referimos a las expresiones *mover* y *ser movido*, con las que tropezamos constantemente en la citada cuestión, y especialmente en sus cinco primeros artículos. Por eso creemos oportuno hacer una aclaración previa sobre dicha terminología, que frecuentemente rechazan algunos autores por no entenderla o interpretarla debidamente.

La palabra *mover* tiene en el lenguaje vulgar los sentidos restringidos de movimiento o traslación local y de determinar a otra causa o persona a obrar. Aristóteles la usa en sentido mucho más amplio, hasta llegar a tomarla, en sentido impropio, por toda acción, incluso por las operaciones vitales inmanentes, características de todo ser vivo (se pase o no en ellas de la potencia al acto de obrar). Lo cual le da ocasión para llamar a Dios, por razón de su nobilísimo movimiento-operación-vital, «animal sempiternum et optimum» [1].

En sentido metafísico, medio entre el vulgar y el impropio, la palabra *mover* se toma por el ejercicio de toda acción o causalidad por la cual pasa algún sujeto de poder ser a ser, de poder obrar a obrar, de poder tener a tener, y de cualquier clase de estado potencial a cualquier clase de estado actual.

Lo mismo significa, en sentido pasivo, la expresión *ser movido*. Siempre que algún sujeto o materia reciben un nuevo acto o forma, se dice que tal sujeto o materia *son movidos* por la causa que les comunica tal acto o forma.

De ahí que la formulación preferida por Aristóteles y Santo Tomás para expresar el principio de causalidad en toda su amplitud y propiedad sea la siguiente: *Quidquid movetur, ab alio movetur:* «Todo lo que es movido, es movido por otro». Es decir, todo lo que pasa de poder ser a ser, de poder tener a tener, de poder obrar a obrar, etc., y de cualquier estado de potencialidad a cualquier estado de actualidad, es actuado o movido por otro [2].

En esta cuestión 105 no se toma, pues, la palabra *mover* en el sentido restringido de movimiento físico, ni siquiera cuando en ella se habla de mover la materia o los cuerpos, sino en un sentido metafísico, entendiendo por ella todo causar y todo hacer en que se

[1] *Metaph.* l.12 c.7 (BK 1077b23)
[2] *Physic.* 7 c.1, 8 c.4 et 6

actúa o hace pasar a algún sujeto de un estado de potencialidad al de actualidad. La materia prima es movida al hacerle recibir cualquier forma substancial (a.1); la materia segunda, o sea, los cuerpos, son movidos no sólo cuando se los cambia de lugar, sino también cada vez que reciben cualquier nueva forma, o ser substancial o accidental (a.2); el entendimiento creado, humano o angélico es movido en todo nuevo proceso intelectivo y en toda vía hacia tal proceso (a.3); la voluntad creada es también movida al pasar a todo nuevo acto volitivo (a.4); en fin, todo agente creado es movido por Dios al pasar de cualquier estado de potencialidad al correspondiente estado de actualidad, es decir, en todas sus operaciones, que son siempre un efecto inmediato de la acción divina, como de Causa Primera, al par que lo son de las facultades que las ejecutan, como de causas segundas (a.5).

El dominio, pues, que Dios tiene sobre el obrar de las causas segundas se extiende a que de ningún modo está sujeto a ellas para producir sus efectos y menos aún está sujeto al modo o curso ordinario en que ellas los producen conforme al orden y leyes que El mismo les ha señalado, y del que puede El prescindir por cualquier causa cuando así lo crea conveniente (a.6). Los efectos que Dios produce de este modo, insólito y maravilloso para nosotros, es lo que llamamos *milagros* (a.7), que son de diverso orden según el grado en que se apartan del curso ordinario de la naturaleza creada y superan el poder de la misma (a.8).

IV. Influjo inmediato de la Causa primera en el obrar de las causas segundas (a.5)

1. Importancia histórica de este artículo

Este artículo 5, *Utrum Deus operetur in omni operante:* "Si Dios obra en todo el que obra», es quizá uno de los más trascendentales de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y sin duda el más comentado de cuantos el Santo escribió en todas sus obras.

La simple lectura del artículo podrá convencer a cualquier lector sin prejuicios sobre él que se trata de uno de los artículos más explícitos del santo Doctor, sobre todo si se completa su lectura con la del artículo anterior de esta misma cuestión 105 y la de otros lugares paralelos, particularmente *De pot.* q.3 a.7.

Y, no obstante, el contenido del artículo ha venido a ser, como hemos dicho, el tema filosófico y teológico relacionado con Santo Tomás sobre el que más se ha escrito en sentidos opuestos y contrarios [10].

[10] Además de todos los comentaristas, expositores y manualistas de filosofía y de teología relacionados con este artículo de Santo Tomás, pueden consultarse sobre el particular las siguientes obras y artículos de revistas con más o menos carácter de monografías, por no citar más que unos cuantos autores de entre los centenares que pudieran citarse:

A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae* (París 1886); V. Frins, S. I., *Sti. Thomae Aq. O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera* (París 1892); G. Schneemann, S. I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* (Friburgo de Brisg. 1881); Norberto del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo, Suiza, 1907); G. M. Manser, O. P., *La esencia del tomismo*, p.679-704, trad. de

2. Finalidad y contenido

La finalidad del artículo es reducir, de un modo inmediato, a la Causa Primera universal todo el obrar auténtico de las causas segundas o creadas, no sólo salvando de tal modo la universalidad inmediata de la causalidad divina que no se quite a las criaturas su verdadero y auténtico carácter de causas, sino salvando además que las acciones libres de la criatura libre sean a la vez tan infalibles como si de sola la acción infrustrable de Dios dependiesen y tan libres como si de sola voluntad libre procediesen. Se intenta en el artículo hacer en la línea del obrar lo que en la línea del ser se ha hecho en la cuestión 44 de esta Primera Parte de la *Suma*, al probar que Dios, como único ser por esencia, es la causa inmediata de todo el ser de las criaturas, que lo es por participación. También aquí se trata de hacer ver que todo el obrar creatural es obrar por participación inmediata del obrar que es tal por esencia. Después de todo, si el obrar sigue al ser, *operari sequitur esse*, cual sea éste ha de ser aquél. La importancia y trascendencia de la cuestión en ambos aspectos, el entitativo y el operativo, son coextensivas y correlativas y por sí mismas se presentan ambas a cualquier entendimiento.

Repetimos que se trata en el artículo de salvar a un tiempo: *a*) para las criaturas, el carácter de verdaderas causas, de verdaderas causas segundas y de causas libres cuando su naturaleza lo exija; y *b*) para Dios, el carácter de verdadera y auténtica Causa Primera universal inmediata respecto a todo el obrar creatural. Para ello es preciso sortear con fortuna y simultáneamente el escollo del ocasionalismo, o negación de toda auténtica causalidad de las criaturas, y el escollo de dejar algo de esta actividad creatural fuera del influjo previo e inmediato de la causalidad divina.

En el orden sobrenatural o de la gracia están representadas las posturas extremas de estos dos escollos doctrinales por el calvinismo y el pelagianismo. Según Calvino, Dios sólo obra en el hombre sin cooperación alguna activa sobrenatural por parte de éste, por haber quedado anulada toda potencia activa de la voluntad humana a consecuencia del pecado original. Pelagio sostenía, inversamente, que todo se debe al hombre mismo, sin ningún influjo o necesidad de auxilio por parte de Dios o de la gracia. Los dos extremos, pues, consisten en afirmar, o que Dios sólo lo hace todo o que hay algo en el obrar de la criatura en que Dios no interviene más que dando y conservando todas las potencias y medios de obrar.

Por eso, la doble conclusión de Santo Tomás en este artículo es la siguiente: *a*) «Se ha de entender que Dios obra en todas las cosas de tal modo que las cosas mismas tengan también su operación propia»; *b*) «Dios no sólo da a las cosas sus formas por las que obran,

---

V. G. Yebra, 2.ª ed. (Madrid 1953); J. B. Stufler, S. I., *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae* (Innsbruck 1923), y sus artículos en defensa de su opinión en *Rev. Zeitschrifft, katholik. Theol.* (1926, 1927, 1937, 1938) y en *Ephem. Theol. Lov.* (1925) y en varias otras revistas. La réplica a estos artículos puede verse en *Rev. Thom.* (1924, 1925, 1926, 1928) y en *Div. Thom.* (Frib.) (1923, 1924, etc.); F. Marín-Sola, O. P., *Respuestas a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, en *Ciencia Tomista* (1926). Entre los manuales de teología y filosofía merecen especial mención por su claridad y substancialidad: A. Goudin, *Tract. Theol.*, tr.3 q.2 a.2-4 (Lovanii 1878) p.1383, y los. Dreby, *Elem. Phil.* (Friburgo Brisg. 1937) vol.1 n.835-848.

sino que también las conserva en el ser y las aplica o mueve a obrar» (ad 3).

Obra, pues, Dios en toda acción de la criatura como causa primera y universalísima con la triple eficiencia o causalidad activa de causa final, de causa eficiente y de causa formal. Como causa final, en cuanto que todo el que obra persigue en su acción algún fin o bien particular, real o aparente, que por necesidad es una participación o semejanza del bien sumo y universal, que es Dios. Como causa eficiente, porque todo agente creado es esencialmente agente segundo, que de ningún modo puede obrar sin que actualmente obre en él y antes que él el agente primero, que es Dios. Y como causa formal, no formalmente, sino eficientemente en cuanto Dios, obra en todo el que obra al ser El: *a*) quien da a todas las cosas creadas las formas mediante las cuales obran; *b*) al conservar estas mismas formas, y *c*) al aplicar o elevar al acto de obrar todas las causas segundas, sacándolas del estado de potencialidad en que están siempre antes de obrar al estado de actualidad en que están al obrar.

De este triple influjo de Dios no exceptúa Santo Tomás, ni aquí ni en ningún otro lugar, las causas libres, que, por lo mismo que están en mayor indeterminación, tienen mayor necesidad de tal influjo y determinación de Dios para salir de su potencialidad e indeterminación. El artículo anterior a éste aclara concretamente este aspecto de la cuestión.

En *De pot.* (q.3 a.7) formula el Santo esta misma tesis con el lenguaje tajante y categórico que acostumbra a usar al afirmar y defender los más soberanos privilegios de Dios respecto de las criaturas [11]: «Simplemente y sin ninguna distinción ni reserva se ha de conceder que Dios obra en las cosas naturales y en las libres al obrar éstas» [12]. Y al final del mismo artículo puntualiza el Santo su conclusión en la forma siguiente: «Es, pues, Dios causa de toda acción: *a*) en cuanto da la facultad de obrar; *b*) y en cuanto la conserva; *c*) y en cuanto la aplica a obrar; *d*) y en cuanto en virtud de El obra toda otra virtud» [13].

Termina el Santo este trascendental artículo de la cuestión 105 deduciendo de la universalidad de la causalidad divina la necesidad de los atributos divinos de la ubicuidad y la omnipresencia. La razón de la inmensidad de Dios no la busca Santo Tomás inmediatamente en la omniperfección divina, según la han buscado otros autores, como si el estar Dios en todos los lugares y en todas las cosas fuese de suyo una perfección exigida directa o inmediatamente por la omniperfección de Dios, sino en el obrar universal divino, que exige la contingencia continua de todo ser creado. Como, por una parte, la absoluta unidad y simplicidad de Dios lleva consigo la identificación real de su esencia, su entendimiento, su potencia y obrar, y, por otra parte, el ser contingente, que es lo más íntimo de las cosas, exige que toda la realidad divina se halle allí donde se está continuamente produciendo su efecto propio, puesto que no se da acción inmediata a distancia, síguese que por necesidad ha de estar Dios en todos los

---

[11] Véase 1 q.44 a.1; q.45 a.2.5; *De pot.* q.3 a.15.

[12] «Simpliciter concedendum est Deum operari in natura et in voluntate operantibus» (*De pot.* q.3 a.7).

[13] «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit» (*De pot.* q.3 a.7).

lugares y en todas las cosas existentes, *por potencia*, o sea obrando; *por presencia*, estando todo presente a su entendimiento, y *por esencia*, por estar ésta donde están su acción, su potencia, su entendimiento, con los que se identifica realmente. Esta es la gran verdad de la inmanencia continua de Dios en todo lo que tiene ser que exija conservación. (Véase Apéndice II.)

V. El problema del milagro (a.6, 7 y 8)

A) Razón de estudiar aquí el milagro

Del milagro trata Santo Tomás en muchos lugares de la *Suma Teológica;* por ejemplo: en 1 q.110 a.4: «Si los ángeles pueden hacer milagros»; en la q.114 a.4: «Si los demonios pueden hacerlos para engañar al hombre»; en la 1-2 q.178 a.1 y en la 2-2 q.178 a.1 habla de la gracia de hacer milagros. En varios lugares de la Tercera Parte trata de los diversos milagros obrados por Cristo. En otros lugares habla del valor probativo de los milagros, etc. Pero donde ex profeso y propiamente trata del milagro en sí mismo es en estos artículos 6, 7 y 8 de esta cuestión 105, en los cuales expone la verdadera naturaleza y las diversas clases de milagro.

En el artículo 6, que sirve como de introducción, expone el Santo el doble orden de relación que tienen a sus causas los efectos creados, a saber, el orden que dicen a la Causa Primera, que es Dios, y el que tienen a sus causas segundas o creadas.

El primero de estos órdenes no puede nunca suspenderse, y ni Dios mismo puede obrar contra él o fuera de él. No hay ni puede haber nada superior a este orden que pudiera servir de causa o justificación para que Dios obrase contra o fuera de tal orden, y, por otra parte, al hacerlo iría Dios realmente contra su divina presciencia o contra su voluntad y bondad. «De ningún modo obra Dios contra la ley suprema, pues no puede obrar contra sí mismo», dice el Santo en el artículo, tomándolo de San Agustín.

Mas el segundo orden, como depende de la voluntad misma de Dios, que libremente lo ha establecido, puede suspenderse produciendo Dios los efectos de las causas segundas sin ellas o por ellas, pero fuera del curso natural en que ellas los producen de suyo. No implica esto, dice el Santo, ningún cambio o mudanza en Dios, que, al fijar el orden de las cosas, se reservó el poder obrar fuera de él cuando así le pluguiera (a.6 ad 3). En realidad, no se suspende ni se altera en esto ningún orden ni ninguna ley, pues nunca estuvo establecido que los efectos que así se producen, se produjeran dentro de lo que es curso ordinario de la naturaleza creada o según las leyes conforme a las cuales a nosotros nos parece que debieran producirse.

Nunca hubo ley alguna para que estos efectos se produjesen de distinto modo de como se producen, aunque a nosotros nos parezca lo contrario y hablamos no según lo que es en realidad, sino según esto que a nosotros nos parece. Ni siquiera están tales hechos fuera, y menos en contra, de la naturaleza creada, pues siendo Dios el autor de la naturaleza misma, nada que El haga puede estar en contra de ella. No es lo mismo estar fuera o contra la naturaleza que estar

fuera o contra el curso ordinario de la naturaleza según a nosotros se nos manifiesta este orden [14].

En el artículo 7 explica el Santo las diversas acepciones de la palabra *milagro* y el verdadero concepto o naturaleza de éste.

En el artículo 8 hace una división o clasificación de los milagros, a base de la mayor o menor excelencia de los hechos producidos respecto al poder de las causas naturales.

La razón de tratar el Santo ex profeso de los milagros al final de la cuestión sobre el gobierno inmediato o exclusivo del mundo por Dios se debe buscar en que el milagro es, en realidad, una extraordinaria, inmediata o exclusiva intervención de Dios en el obrar de las causas segundas y en el curso de los acontecimientos mundanos.

B) Concepto y naturaleza del milagro

Con suma concisión y claridad expone Santo Tomás en el artículo 7 la naturaleza y condiciones del milagro en sus diversas acepciones. El nombre *milagro*, dice, está tomado de la palabra *admiración*, en latín *mirari, miraculum*. Se admiran los hombres cuando, en presencia de un acontecimiento extraño por lo desacostumbrado, desconocen y no se explican la causa del mismo. De ahí que una misma cosa pueda ser admirable para unos, sin serlo para otros, según la distinta capacidad intelectiva y los distintos grados de conocimiento. Las cosas que son admirables por ser desconocidas sus causas para unos, sin serlo para otros que conocen tales causas constituyen el milagro, tomado éste en sentido lato [15].

El milagro estricto o simplemente tal es un hecho que causa la admiración de todos, por ser su causa desconocida en absoluto y para todos según el curso ordinario y conforme a las leyes de la naturaleza. Es un hecho dentro de la naturaleza sensible, pero cuya causa está fuera y sobre toda la naturaleza creada, por no poder producirse tal hecho, al menos en el modo y circunstancias en que se produce, por ningún poder natural o creado, en lo cual se incluyen también los ángeles y los demonios. Esto es ya decir que el milagro es un hecho que no puede ser producido sino por Dios, que es el único que supera y excede no sólo a toda la naturaleza sensible y humana, sino a toda la naturaleza creada o simplemente a toda la naturaleza [16].

Mas para el concepto auténtico de milagro no basta que el efecto no pueda ser producido, al menos en cuanto al modo o circunstancias en que se produce, por ninguna causa natural o creada, lo cual supone y arguye una intervención exclusiva de Dios, y en esto, cuando se llega a estar cierto de ello, se funda el valor declarativo, probativo y confirmativo del milagro en favor de aquel hecho, o de aquella verdad, o de aquella persona a la cual va vinculada en tal sentido la realización del milagro. La creación del mundo—por ejemplo—, la justificación del pecador, la transubstanciación eucarística y tantos

[14] «Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae» (*Cont. Gent.* 3,100). Nec ergo est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt ut ei «deserviant» (ibid.).

[15] En este sentido se toma frecuentemente la palabra *milagro*, como sinónimo de *maravilla*, en el lenguaje ordinario, en los Santos Padres e incluso en la Sagrada Escritura. Cf. 1 q.114 a.4.

[16] Cf. 1 q.114 a.4.

otros efectos maravillosos similares que manifiestamente no pueden ser hechos sino por Dios, no son ni se tienen por milagros en el sentido estricto de la palabra. En estos efectos, aunque sean tan extraordinarios, no interviene Dios de manera extraordinaria o insólita, ya que no hay en ellos ninguna excepción del curso ordinario de la naturaleza, puesto que nunca se producen ni pueden producirse más que de ese modo [17].

Para el concepto auténtico del milagro se señalan tres condiciones. Primera, que el hecho se produzca en la naturaleza sensible y sea, al menos de algún modo, sensiblemente perceptible (a.7 ad 3). Segunda, que el hecho sea extraño e insólito, saliendo del curso ordinario en que él o su contrario debieran producirse (ad 2). Tercera, que el hecho, bien en sí mismo o por su modo o circunstancias de producirse, supere y exceda absolutamente todas las fuerzas de la naturaleza creada, exigiendo, por tanto, manifiestamente su producción una intervención extraordinaria de Dios (a.7).

Según esto, lo que de ningún modo ni nunca se hace por las causas naturales, como en los casos que anteriormente hemos mencionado, no se puede llamar, de suyo, milagro al ser producido por Dios, ya que ni se verifica fuera del curso ordinario de la naturaleza, al cual no pertenece, ni puede causar ninguna extrañeza o admiración el desconocimiento de su causa.

Sin embargo, no es necesario para el concepto de milagro que la naturaleza pida que se produzca el efecto de un modo distinto de como se produce. Puede no pedir de ningún modo tal efecto la naturaleza, pero puede pedir, en cambio, que se produzca precisamente el efecto contrario, y éstos son los mayores milagros. Está, por ejemplo, dentro de la naturaleza y es conforme a ella que se cure la fiebre; pero no que se cure súbitamente y sin medios apropiados, sino progresivamente y por determinados medios: en este caso, el milagro está en que la fiebre se cure súbitamente y por medios no apropiados naturalmente. En cambio, la naturaleza no pide de ningún modo que se pare el sol o que resucite naturalmente un muerto. Pero pide lo contrario, es decir, que el sol y la tierra sigan su curso y que el muerto continúe muerto; en que suceda lo contrario de esto se hacen consistir los mayores milagros, a pesar de que tales cosas no pueden nunca ser hechas sino por Dios [18]. Asimismo, la creación, por ejemplo, de los cuerpos no fué milagro en la primera aparición de los mismos; pero lo sería de primer orden el hecho de tal creación si se realizase, en algún caso particular, después de existir éstos y nos constase de ello, como pudo acontecer en la multiplicación de los panes que nos refiere el Evangelio. La razón es porque la naturaleza pide que los cuerpos se originen por generación y corrupción, pero después de existir otros cuerpos, no antes de la existencia integral de todos ellos; la creación primordial de los cuerpos es anterior a toda la naturaleza sensible, y en tal hipótesis la naturaleza no pide nada, como está claro; y de pedir algo, pediría que, de originarse, se originasen por creación, ya que éste era el único medio de que se originasen.

---

[17] Q.106 a.7 ad 1.

[18] «Illa quae sola divina virtute fiant in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi dicuntur proprie miracula» (*De pot.* q.6 a.2).

Adviértase, otrosí, para el seguro discernimiento de los milagros, que a veces no hay nada físico en los hechos milagrosos que exceda el poder de toda la naturaleza creada, y, sin embargo, pueden ser verdaderos milagros por constarnos por las *circunstancias morales* que el hecho, sin superar ni en sí ni en el modo a toda la naturaleza, no se ha producido sin una intervención extraordinaria de Dios.

Puede, en efecto, discutirse si la esencia del milagro consiste: *a*) en la suspensión ocasional de alguna ley física o del curso ordinario de la naturaleza sensible, o *b*) en la producción de un efecto que rebasa todo el poder de la naturaleza creada, o *c*) en la intervención extraordinaria de Dios en el modo de obrar de la naturaleza sensible. Para el concepto común del milagro no es necesario que se den juntos siempre estos tres aspectos o puntos de vista, que formalmente y hasta materialmente son separables. Lo esencial o formal del milagro parece ser una intervención, a nuestro modo de ver, extraordinaria e inusitada del poder de Dios en la marcha ordinaria de los acontecimientos mundanos. A nosotros nos consta, de ordinario, esta intervención divina por el carácter sensible del acontecimiento extraordinario que se realiza y por verificarse éste con superación de todas las fuerzas naturales o creadas, lo cual implica que se realice por intervención del único poder omnímodamente sobrenatural, que es el poder divino. La admiración nuestra es el efecto del milagro; la aparente suspensión de las leyes físicas o del curso ordinario de la naturaleza sensible es sólo la materia del milagro y el medio ordinario de manifestarse y de conocer nosotros la intervención divina.

Por tanto, si en algún caso nos constase moralmente, sin constarnos *físicamente*, o sea *sin* superar totalmente el acontecimiento las fuerzas naturales, se tendría un auténtico y verdadero milagro. El paso de los israelitas por el mar Rojo nos parece un caso de esta índole. No nos consta que para suspender la actualidad contingente de la ley física de equilibrio o nivel de las aguas en este caso no bastase el poder de los espíritus buenos junto con la permisión y el concurso ordinario de Dios [1].

Hacemos esta advertencia porque el verificar o aplicar el principio crítico regulador en esta materia no siempre resulta tan fácil como el afirmarlo e incluso el probarlo. El principio es el siguiente: «Para que nos conste con certeza la existencia del milagro, o sea la intervención extraordinaria de Dios en el curso de la naturaleza, no es siempre necesario conocer todo lo que puede la naturaleza; es suficiente en algunos casos saber que ciertamente la naturaleza no puede hacer lo que sabemos que ciertamente se ha hecho». Casos, en efecto, que en el progreso actual de las ciencias físicas los vemos fácilmente dentro del poder y orden naturales, acaso en la Edad Media se hubiesen visto como ciertamente fuera y sobre ese poder y ese orden naturales. Y lo que decimos de la Edad Media es aplicable igualmente a nosotros respecto al progreso de los siglos venideros.

Aparte de los secretos y misterios del mundo físico—que son tal vez más en número que los que se nos manda creer en el orden so-

---

[1] «Natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum» (I q.110 a.3). «Angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus» (ibid., ad 2). Pudieran, pues, según parece, los ángeles mismos suspender, mediante el movimiento, la ley de equilibrio y mantener las aguas alejadas y separadas durante el paso de los israelitas.

brenatural—, filosóficamente conocemos muy poco del poder de los ángeles buenos o malos, y teológicamente sólo se nos ha revelado sobre estos espíritus lo relativo a sus ministerios respecto del fin sobrenatural del hombre. Por eso, siendo absolutamente cierto el principio arriba enunciado y siendo igualmente cierta en algunos casos su aplicación, no siempre nos puede servir de norma indefectible para juzgar los hechos en concreto.

C) Qué leyes naturales se suspenden en la realización del milagro

En la naturaleza encontramos dos clases de leyes: unas que rigen la constitución esencial de los cuerpos o que fluyen de las esencias de los mismos, y otras que, constituidos ya esencialmente los cuerpos, rigen su modo de obrar y sus relaciones accidentales o existenciales mutuas, no en dependencia de sus esencias, aunque sí conforme a ellas, sino con dependencia de la voluntad libre de Dios. Ejemplo de las primeras leyes son las leyes de la composición esencial de los cuerpos, las leyes químicas de afinidad, la ley de gravedad esencialmente, las que expresan las aptitudes esenciales, etc. Ejemplo de las segundas leyes son las que rigen la posición y movimiento de los cielos, las que rigen la interacción actual de los cuerpos, todas las que se refieren al orden existencial o de actualidad de las mismas aptitudes esenciales, etc. Como todo el orden esencial y todo lo que se refiere a los cuatro primeros predicables lógicos (género, diferencia específica esencial, especie y propiedad esencial) es absolutamente necesario, sin ninguna dependencia de la voluntad divina en cuanto tal, mientras que, por el contrario, todo el orden existencial y lo que se refiere al quinto predicable (accidente lógico) es contingente y depende, como de su primera causa constitutiva, de la voluntad divina, está claro que las leyes que se pueden suspender en la realización del milagro son las segundas y no las primeras que hemos mencionado anteriormente. No puede Dios, o mejor, no es posible quitar al fuego su aptitud de quemar otros cuerpos en contacto con él; pero sí se le puede impedir por Dios que queme de hecho, aun estando en contacto con los demás cuerpos combustibles. No es posible que el sol, si ha de ser lo que es, no conste de los elementos de que consta y no tenga las aptitudes que de ser tal se siguen esencialmente; pero sí puede la voluntad de Dios impedir que ilumine o de hecho dé calor a los cuerpos en contacto con él o dentro de su campo de acción y que se mueva él o se muevan otros cuerpos guardando con él esta o la otra relación de posición local.

También es preciso distinguir entre las esencias metafísicas y las esencias físicas de los cuerpos. No puede Dios, porque no es en sí posible, dispensar o alterar las primeras, pero sí las segundas; no es posible que del oxígeno e hidrógeno o del oxígeno y nitrógeno, etc., unidos en las debidas proporciones, no resulten el agua y el aire, o que resulten éstos sin tales elementos esenciales componentes; pero sí es posible que los elementos que en tal proporción y mezcla constituyen actualmente el agua, dispuestos en otra proporción y mezclados con otros elementos, resulte el vino, o sea que lo que era vino se convierta en agua, lo cual puede hacerse sin cambio alguno

de las inmutables esencias metafísicas y por un proceso natural o por otro milagro.

D) Doble clasificación que hace Santo Tomás de los milagros

Para Dios no hay milagros mayores ni menores ni clases siquiera de ellos. En realidad, no hay respecto de El milagros, pues lo mismo puede lo poco que lo mucho, nada le cuesta todo y, en su omnisciencia, de nada puede admirarse. Si en la esfera divina no nos es posible concebir un periódico noticiario, menos podremos concebir novedad alguna sensacional y extraordinaria de cualquier género. Hablar, pues, de diversos órdenes o grados de milagros se entiende sólo respecto de los poderes de la naturaleza, a la que ciertos hechos superan más o menos, y respecto de nosotros, que nos admiramos más o menos según esta diversa excedencia, en la cual hacemos consistir los diversos grados de milagros.

En la *Suma Teológica* clasifica Santo Tomás los milagros del siguiente modo: a) *Milagros en cuanto a la substancia del hecho*, es decir, milagros que consisten en la producción de hechos que nunca ni de modo alguno pueden ser producidos por ningunas fuerzas naturales o creadas, ya que la producción de tales hechos de suyo excede todo poder creado Tales hechos son, por ejemplo, la bilocación o glorificación de los cuerpos, la encarnación del Verbo y su verdadero nacimiento temporal de una virgen—«supremo milagro y al que se ordenan todos los otros milagros», según el Santo[20]—. Este es el supremo y primer grado de milagros.

b) *Milagros por parte del sujeto o materia en que se realizan*, a saber, cuando puede la naturaleza realizar el hecho, pero no en tal sujeto o materia; por ejemplo, puede la naturaleza dar vida o vista, pero no a un muerto o a un ciego: éste es el segundo grado de milagros.

c) *Milagros en cuanto al modo o circunstancias* en que se realizan los hechos, es decir, cuando puede la naturaleza producir el hecho, pero no de tal modo; por ejemplo, la curación de una fiebre realizada de un modo instantáneo y sin ningún medio material o psíquico: éste es el tercero o ínfimo grado de milagros.

Es evidente que el primer grado sobrepasa al poder de la naturaleza más que el segundo, y éste, más que el tercero (a.8).

En *De potentia* (q.6 a.2 ad 3) da el Santo otra clasificación algo distinta. Esta es la siguiente: *a*) Milagros *sobre la naturaleza* (*supra naturam*), o hechos que de ningún modo pueden ser producidos por la naturaleza, sin ser, no obstante, contra ella. b) Milagros *contra la naturaleza* (*contra naturam*), o hechos que se realizan contra una tendencia o disposición actual de la naturaleza; por ejemplo, la preservación de los tres jóvenes en el horno de Babilonia contra el efecto natural del fuego, o la separación de las aguas del mar Rojo. *c*) Milagros *fuera del curso de la naturaleza* (*praeter naturam*), o hechos que puede producir la naturaleza, pero no de tal modo como la conversión del agua en vino en las bodas de Caná.

Estas dos clasificaciones del Santo no se oponen, sin embargo, la una a la otra. En la segunda división se incluyen en el primero de

[20] *De pot.* q.6 a.2 ad 9.

sus miembros los dos primeros miembros de la primera, y el tercero de esta primera división se desmembra en el segundo y tercero de la segunda, conforme puede verse en el esquema siguiente:

	1.ª clasificación	2.ª clasificación
Milagros	1. Por razón de la substancia del hecho	1. Sobre la naturaleza.
	2. Por razón del sujeto	
	3. Por razón del modo	2. Contra la naturaleza.
		3. Fuera de la naturaleza.

Esta doble clasificación y el distinto modo en que se pueden concebir y formular algunos de los hechos milagrosos, hace que los ejemplos no se correspondan a veces. Así, la resurrección de un muerto, tomando el hecho globalmente, pertenece al primer grado en ambas clasificaciones; pero, si en el hecho sólo se entiende dar vida, es de primer grado en la segunda clasificación y de segundo en la primera.

Los milagros contra la naturaleza no se ha de entender que son contra la naturaleza universal y ni aun contra las naturalezas particulares, sino que son contra la tendencia natural de algún ser particular (cf. 1 q.105 a.6 ad 1).

E) Finalidad y valor del milagro

El fin del milagro no puede ser el complemento del orden físico del Universo, como han afirmado algunos. Aparte de que este orden es ya perfectísimo según sus exigencias, no podría en tal hipótesis considerarse el milagro como «fuera del curso ordinario de la naturaleza sensible».

El verdadero fin del milagro ha de pertenecer a un orden más alto de la Providencia. Cuál sea este fin, lo expone Santo Tomás en dos palabras: «Obra Dios los milagros—dice—en beneficio de los hombres, y esto de dos maneras: la una, para *confirmar alguna verdad* predicada; la otra, para *comprobar la santidad* de alguna persona que Dios quiere proponer a los hombres como ejemplo de virtud» [21]. Compara el Santo los milagros al sello regio, que prueba la autenticidad de una carta del rey a la que va estampado: «Como, al llevar uno cartas marcadas con el sello del rey, se tiene por cierto que el contenido de las mismas procede de la voluntad del rey, así, al hacer alguno obras que sólo Dios puede hacer, se creen aquellas cosas que se dice ser de Dios» [22].

No se comprende, en efecto, que, siendo el milagro auténtico una intervención extraordinaria del poder y de la sabiduría de Dios en favor de tal doctrina o de tal persona, pueda quedar alguna duda respecto de la verdad o santidad así testimoniadas, desde el momento que consten estas tres cosas: *a*) el hecho históricamente; *b*) la naturaleza milagrosa del mismo, y *c*) su conexión cierta con lo que se supone por él comprobado. Los milagros, dice León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, son «certa certae veritatis argumenta», «tes-

[21] 2-2 q.178 a.2.
[22] 3 q.43 a.1.

timonio irrefragable de verdad cierta». «No puede suceder—escribe Santo Tomás—que, anunciando alguno una falsa doctrina, haga verdaderos milagros, que no pueden hacerse sino por virtud divina, pues de otro modo sería Dios testigo de la falsedad, lo cual es imposible» [32].

El concilio Vaticano ha definido que, «mostrando los milagros de la manera más espléndida la omnipotencia y la sabiduría infinita de Dios, son signos de la revelación divina certísimos y acomodados a la inteligencia de todos» [33].

El milagro no es, según Santo Tomás, una demostración directa de la verdad, ni *a priori* ni *a posteriori*. Es una demostración indirecta, a modo de signo, del que se deduce con certeza la verdad por el hecho de que, de rechazar ésta, habría que admitir el absurdo o lo imposible. Semejante demostración no da ninguna visión de la verdad en sí misma; pero sí excluye en absoluto todo temor de error al admitirla. El absurdo que evidentemente se seguiría al no ser verdadero o auténtico lo que se confirma con el milagro es que Dios ampararía el error o la falsedad al testimoniarlos con su intervención extraordinaria en favor de ellos. Pero adviértase que es necesario que se den para esto las tres condiciones que antes hemos indicado.

El milagro no siempre se hace en confirmación directa de una doctrina o de una santidad. Puede tener por fin inmediato el remediar alguna necesidad, incluso material, por la que intercede algún siervo de Dios. Pero esto mismo sería la mayor confirmación de crédito de aquel por cuya intercesión se realiza el milagro.

Sobre la conveniencia del milagro como confirmación de la verdad, escribe Santo Tomás: «Como las cosas de fe divina superan la razón humana, no pueden comprobarse como meras razones humanas, siendo, por tanto, necesario que sean testimoniadas con manifiestos argumentos del poder divino, de tal modo, que al hacerse algunas cosas que sólo Dios puede hacer, se crea aquello que se dice proceder de Dios; al modo que, al presentar alguien cartas selladas con el anillo del rey, se tiene por cierto que es del rey lo que en dichas cartas se contiene" [34].

No obstante, a pesar del valor probativo apologético de los milagros y a pesar de la estupefacción que siente el hombre en presencia de algunos de ellos, no se debe creer que estos hechos sean las obras más maravillosas de Dios. «Como el hombre se hace a todo y las cosas a que se acostumbra le hacen menos o ninguna impresión, se reservó Dios en su misericordia—dice San Agustín—el hacer algunas cosas fuera del curso y orden acostumbrados de la naturaleza, a fin de que los hombres, ante quienes habían perdido valor los acontecimientos cotidianos, sintiesen estupor al ver, no cosas mayores, sino hechos más insólitos. Pues más admirable es, por ejemplo, el gobierno de todo el mundo que el saciar con cinco panes el hambre de cinco mil hombres, aunque nadie admire lo primero y todos se maravillen de lo segundo, no por ser esto más estupendo, sino por ser más raro» [35]. Infinitamente mayores son, en efecto, las maravillas del orden de la gracia y las delicadezas insospechadas

que Dios tiene con algunas de sus almas privilegiadas. Estas almas, que con una vista purificada ven las cosas a lo divino, apenas se maravillan ante los más estupendos milagros, considerados los hechos en sí mismos, y, en cambio, salen de sí mismas al contemplar la providencia divina ordinaria natural y sobrenatural. Y algo parecido le sucede a la misma razón natural cuando llega a cierto grado superior en el conocimiento de Dios, en que ve todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas, como le veían singularmente San Agustín y Santo Tomás.

F) Enseñanzas de la Iglesia sobre el milagro

La doctrina dogmática de la Iglesia sobre el milagro, en relación con la fe, la resume el concilio Vaticano del siguiente modo: «Si alguno dijese que no pueden hacerse ninguna clase de milagros y que, por lo mismo, cualesquiera narraciones acerca de ellos, incluso las contenidas en la Sagrada Escritura, han de relegarse a la categoría de fábulas o mitos, o que no pueden nunca conocerse ciertamente los milagros ni mediante ellos probarse debidamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (D 1813).

Con anterioridad a este canon, había el mismo concilio definido lo siguiente, después de exponer la necesidad y verdadera naturaleza de la fe sobrenatural como un asentimiento indubitable a verdades de que no se tiene ni puede tener evidencia intrínseca: «Para que, no obstante, el obsequio de nuestra fe fuese conforme a la razón, quiso Dios unir a los auxilios interiores del Espíritu Santo argumentos exteriores de su revelación, a saber, hechos divinos, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, manifestando evidentemente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos de la revelación divina y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, así Moisés y los profetas como principalmente el mismo Cristo nuestro Señor obraron muchos y manifiestos milagros» (D 1790).

CUESTION 105

(En este artículo, dividida)

De mutatione creaturarum a Deo

De la mutación de las criaturas por Dios

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae, qui est mutatio creaturarum (cf. q.104 introd.). Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia (q.106).

Se debe estudiar ahora el segundo efecto de la gobernación divina, que es la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; y después, la mutación de unas criaturas por otras.

Sobre lo primero se plantean ocho cuestiones.

Primera: si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma.

Segunda: si puede inmediatamente mover algún cuerpo.

Tercera: si puede mover el entendimiento.

Cuarta: si puede mover la voluntad.

Quinta: si obra Dios en todo el que obra.

Sexta: si puede Dios obrar fuera del orden establecido en las cosas.

Séptima: si todo lo que Dios hace de este modo es milagro.

Octava: clases de milagros.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo: utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio: utrum possit movere intellectum.

Quarto: utrum possit movere voluntatem.

Quinto: utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto: utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum.

Septimo: utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula.

Octavo: de diversitate miraculorum.

ARTICULO 1

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam

Si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma [27]

Dificultades. Parece que Dios no puede inmediatamente mover la materia a la forma.

1. Como lo prueba el Filósofo, que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté ella misma en la materia, puesto que lo semejante es hecho por lo semejante. Mas Dios no es una forma que esté en la materia. Luego Dios no puede causar la forma en la materia.

2. Si un agente está en indiferencia para varias cosas, no hará ninguna de ellas sin que antes sea determinado a ello por algún otro; pues, como enseña Aristóteles, el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Mas el poder divino es la causa universal de todas las cosas. Luego no puede pro-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam.

1. Sicut enim probat Philosophus in VII «Metaphys.» [1], formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia: quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud: ut enim in III «De anima» [2] dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, ni-

[1] VI c.8 n.5 (Bk 1035b23): S.Th., l.7 lect.7 n.1427
[2] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.854

si mediante aliquo particulari agente.

3. Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra (q.104 a.2) habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo proprias rerum formas non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra (q.11 a.11; q.44 a.2) habitum est. Unde compositum quod ge-

ducir una forma particular si no es mediante algún agente particular.

3. ¡Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como se ha dicho. Mas el ser determinado de una cosa procede de la forma propia de la misma. Luego las formas propias de las cosas no son producidas por Dios sino mediante causas particulares.

Por otra parte, en el Génesis se dice que "formó Dios al hombre del cieno de la tierra".

Respuesta. Puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser reducido al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su potestad dicha potencia pasiva. Estando, pues, la materia en su potencia pasiva contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede siempre dicha potencia pasiva de la materia actuarse por el poder divino. Y esto es lo que se entiende por ser movida la materia a la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto o actuación de la materia.

Soluciones. 1. El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos: bien sea por estar ambos dentro de una misma especie, como sucede al engendrarse el hombre por el hombre y el fuego por el fuego, o bien sea según una continencia virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa; como se asemejan, por ejemplo, los animales que proceden de la putrefacción, las plantas y los cuerpos minerales al sol y a los astros por cuya virtud son engendrados [28]. Se asemeja, pues, el efecto a la causa que lo produce en razón de todo aquello a que se extiende en él la virtud del agente. Ahora bien, el poder de Dios se ex-

tiende a la forma y a la materia, como se ha dicho. Luego el compuesto formado se asemeja a Dios según que Dios le contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra substancia separada. Por consiguiente, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos inmediatamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

neratur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens: quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

2. Valdría este argumento si Dios obrase por necesidad natural. Pero, como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

3. La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados, les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos El por sí mismo.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

ARTICULO 2

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus *

Si puede Dios inmediatamente mover algún cuerpo

Dificultades. Parece que no puede Dios mover los cuerpos inmediatamente.

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, según lo demues-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus.

1. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut pro-

* Op.11, *Resp de* 36 *art* a.13.

batur in VII «Physic.»[3], oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius: dicit enim Dionysius, in I cap. «De div. nom.»[4], quod «Dei non est aliquis tactus». Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

tra Aristóteles, es preciso que se dé algún contacto entre ambos. Mas entre Dios y los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio que "no hay tacto alguno de Dios". Luego no puede Dios mover inmediatamente cuerpo alguno.

2. Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

2. Dios es motor inmóvil. Mas tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Luego Dios no puede mover cuerpo alguno inmediatamente.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII «Physic.»[5], quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra (q.25 a.2) habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

3. Prueba el Filósofo que la potencia infinita mueve instantáneamente. Mas es imposible que cuerpo alguno sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente; lo cual es imposible. Luego el cuerpo no puede ser movido inmediatamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, según se ha demostrado. Luego Dios no puede inmediatamente mover cuerpo alguno.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1,9: «Congregentur aquae in locum unum». Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Por otra parte, Dios realizó inmediatamente la obra de los seis días, en la cual se incluye el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en el Génesis: "Júntense en un lugar las aguas". Luego puede Dios inmediatamente mover un cuerpo.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus.

Respuesta. Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas [29]. Por tanto, siendo movidos los cuerpos inmediatamente por causas creadas, a nadie se le debe ocurrir dudar de que Dios pueda mover inmediatamente cualquier cuerpo.

---

[3] C.2 n.1 (BK 243a4): S.Th., lect.3. [5] C.10 n.2 (BK 266a31): S.Th., lect.21 n.6.
[4] [illegible] MG 3,593.

Y esto se sigue con certeza de lo que se ha dicho anteriormente. Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, el cual por esto se denomina motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es camino para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer para ella, y dar el movimiento que a ella sucede; el fuego, por ejemplo, no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Pudiendo, pues, Dios imprimir inmediatamente la forma en la materia, síguese de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra (a.1) dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens: vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam: ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

Soluciones. 1. Hay dos clases de contacto: el corporal, que existe entre dos cuerpos, y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Siendo Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado con contacto material; mas, según el contacto virtual, toca, evidentemente, al mover a las criaturas; aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. Y en este sentido entendió San Dionisio que "no hay tacto de Dios", a saber, en cuanto que Dios es intangible [30].

Ad primum ergo dicendum quod **duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod «non est tactus Dei», ut scilicet tangatur.**

2. Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Mas no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

Ad secundum dicendum quod **movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.**

3. El Filósofo intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: la virtud del primer motor es infinita; lo cual prueba él por el hecho de que puede mover por tiempo infinito; mas una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin

Ad tertium dicendum quod **Philosophus in VIII «Phisyc.» (l.c. nt.5) intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione: Virtus primi motoris est infinita (quod probat[a] per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in**

[a] Ibid. n.9 (256b10): S.TH., lect.23 n.8.

aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum so totam: cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio.—Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

tiempo, lo cual es imposible; luego es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no sería debido a una virtud simplemente infinita, sino a una virtud cuantitativamente infinita. La razón de esto es porque la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Mas la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por tanto, moviendo toda potencia finita en un tiempo determinado, síguese que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno, puesto que entre dos tiempos cualesquiera hay siempre alguna proporción.—Mas la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos de un modo connatural a los mismos. Aunque, pues, no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTICULO 3

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum [*]

Si mueve Dios inmediatamente al entendimiento creado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum.

1. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX «Metaphys.» [1] **Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.**

Dificultades. Parece que Dios no mueve inmediatamente el entendimiento creado.

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, pues es acción que no pasa a sujeto exterior. Mas la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Luego el entendimiento no es movido por otro, y, por tanto, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

---

[*] I-2 q.109 a.1; *Compend. Theol.* c.129.

[1] VIII c.8 n.0 (Bk 1050a36): S.Th., l.9 lect.8 n.1864

2. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Mas el movimiento del entendimiento es su propio entender; que por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo; y el principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Luego no es movido por otro.

3. Como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Mas Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Luego Dios no puede mover nuestro entendimiento.

Por otra parte, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Mas Dios "enseña al hombre la ciencia", como se dice en el Salmo. Luego Dios mueve el entendimiento del hombre.

Respuesta. Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, a la cual se llama movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: uno es la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia de entender; el otro es principio del entender actualmente o de hecho, que es la especie de la cosa entendida. Se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la virtud de entender, o también porque se infunde con él la especie de la cosa entendida.

Pues de ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, síguese que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, siendo

2. Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum, in III «De anima»[8]. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus «docet hominem scientiam», sicut dicitur in Psalmo 93,10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae.

Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab

[8] C. 7 n. 1 Bk 431a6; S.Th., lect.12 n.705

ipso sit omnis virtus intelligendi.—Similiter cum ipso sit primum ens, et omnia entia praeexsistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

aquello que es primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, síguese que toda otra virtud de entender procede de Dios.—Y asimismo, siendo Dios el ser primero y preexistiendo todas las cosas en El como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en El a modo de inteligibles, cual lo exige la condición de la naturaleza divina; existen, pues, las razones inteligibles de todas las cosas primeramente en Dios, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan de hecho, así como las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan. Por tanto, Dios mueve al entendimiento en cuanto le da la virtud para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y en cuanto sustenta y conserva en él ambas cosas [31].

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda: sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra (q.12 a.2; q.56 a.3) habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (q.12 a.4).

Soluciones. 1. La operación intelectiva procede ciertamente, como de causa segunda, del entendimiento en que se verifica; pero procede de Dios como de causa primera; porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. La luz intelectual, juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente del entender; pero es principio secundario y dependiente del principio primero [32].

3. Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Mas las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se ha dicho antes. Por tanto, mueve Dios al entendimiento creado, a pesar de no ser para él inteligible, según lo expuesto.

ARTICULO 4

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam *

Si puede Dios mover la voluntad creada

Dificultades. Parece que Dios no puede mover la voluntad creada.

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco, y, por tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro Luego no puede Dios mover la voluntad.

3. El movimiento es más del motor que del móvil; y por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Si Dios, pues, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Y esto es falso. Luego Dios no mueve la voluntad [33].

Por otra parte, dice San Pablo que "Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito".

Respuesta. Como el entendimiento, según lo dicho, es movido por su objeto y a la vez por aquel que le ha dado la virtud de entender, así la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. Puede, en efecto, la voluntad ser movida, como por objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam.

1. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntario moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur ad Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere».

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est (a.3), movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui dedit virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moven-

* Infra q.106 a.2; q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De verit.* q.22 a.8; *Cont. Gent.* 3,88.89.91; *De malo* q.3 a.3; *Compend. Theol.* c.129.

tis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.

Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum *universale* est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem: sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

Dios. La razón de esto es porque nada puede mover suficientemente a menos que la virtud activa del motor exceda o al menos iguale la virtud pasiva del móvil; mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Luego sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto.

Dios sólo es asimismo el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud. Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo; pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente [34].

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem.

Soluciones. 1. Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia inclinación; pero, si es movido por otro que le da la propia inclinación no se dice que haya coacción; como no es violentado el cuerpo grave al ser movido hacia abajo por el que lo impele. Entiéndase, pues, que Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien la da su propia inclinación.

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco: sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat id quod movetur ab alio.

2. Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Mas esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur,

3. Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí

misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Mas, como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, según acabamos de explicar, de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est (ad 2); ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULO 5

Utrum Deus operetur in omni operante

Si obra Dios en todo el que obra

Dificultades. Parece que Dios no obra en todo el que obra.

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Si, pues, Dios obra en todo operante, lo hace él suficientemente en cada uno. Luego sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes, como tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Si, pues, la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción al mismo tiempo proceder de la criatura. Y, por tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decirse, por consiguiente, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas obran. Mas esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego parece que después ya no obra en las criaturas al obrar éstas.

Por otra parte, se dice en Isaías: "Cuanto hacemos, Yavé, eres tú quien para nosotros lo hace".

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante.

1. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus: sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio quando res facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 26,12: «Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine».

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui[9] sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.—Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi.—Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eos nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex

Respuesta.—Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios solo lo hace todo inmediatamente; por ejemplo, que no calienta el fuego, sino Dios en el fuego, y así de todos los demás casos.—Pero esto es inadmisible. En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar.—En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada mediante tales potencias. Más aún: de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto; de ahí que, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo; y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas. Por consiguiente, obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas.

Para mejor entender esto, téngase en cuenta que, de los cuatro géneros de causas que hay, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, y el agente, y la forma, son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque, en efecto, el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente, y el tercero es la forma de aquello que el agente aplica a obrar, sin que quiera decir esto que el agente no obre también por su forma pro-

[9] Saraceni.—Cf. AVERR., *Metaph.* 9 comm. [illegible]

pia, como se ve claro en las cosas artificiales. El artífice, pues, se mueve a obrar por el fin, que es el artefacto mismo; por ejemplo, el arca o el lecho; y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

Pues de estos tres modos obra Dios en todo el que obra. Y en primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin.—Es claro asimismo que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; resultando de aquí que Dios es causa de las acciones de todos los agentes.—Debe advertirse, en tercer lugar, que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma; sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran, y las conserva en el ser. Por tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce; sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas; al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual éstos se manifiestan. Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas.

enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis.—Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium.—Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et

propter hoc in sancta Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob 10,11: «Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me».

Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: "Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste".

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis: nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Soluciones. 1. Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

2. La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum, ut dictum est (in c).

3. Dios no sólo da las formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, según hemos dicho. (Véase apéndice II.)

ARTICULO 6

Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum *

Si puede Dios hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

Dificultades. Parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

1. Dicit enim Augustinus, XXVI «Contra Faustum»[10]: «Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit». Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

1. Dice San Agustín: "Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza". Mas parece estar contra la naturaleza aquello que es fuera del orden naturalmente establecido en las cosas. Luego Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae:

2. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Mas Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia.

* Infra q.106 a.3; *Cont. Gent.* 2,99; *De pot.* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.134.

[10] C.3: ML 42,480.

pues haría algo injusto. Luego no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Dios instituyó el orden de la naturaleza. Si, pues, fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mudable: lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Agustín que "Dios obra algunas veces contra el curso ordinario de la naturaleza".

Respuesta. De toda causa se deriva algún orden a sus efectos, puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según que son varias las causas, y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen bajo otras. Es, por otra parte, evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al contrario. Un ejemplo de esto lo tenemos en el orden de la sociedad humana. Porque el orden doméstico, que depende del padre de familia, está dentro del orden de la ciudad, que procede del regidor de ésta, el cual, a su vez, está sujeto al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se atiende, pues, al orden de las cosas en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad, si lo hiciese.—Pero, si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden de las cosas. La razón es porque El no está sujeto al orden de tales causas; antes al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas; y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera: por

faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

3. Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae».

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines: quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem.—Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae

non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (Ibid.), quod «Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit».

ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los cuales no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice San Agustín que "Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza; pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo".

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam: ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum.—Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (Ibid.), quod «id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae».

Soluciones. 1. Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede esto acontecer de dos modos. El uno, por la acción de algún agente que no dió a tales cosas su inclinación natural; como si el hombre mueve hacia arriba un cuerpo pesado, que no tiene de él el moverse hacia abajo; y esto es contra la naturaleza. El otro modo, por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; y esto no es contra la naturaleza; como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no es contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender; pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la inclinación natural de los cuerpos inferiores. — Proviniendo, pues, de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no es contra la naturaleza. Dice a este propósito San Agustín que "es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza" [35].

Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

2. El orden de la justicia se toma de la relación a la causa primera, que es la regla de toda justicia. Y, por tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden [36].

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

3. Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder El a veces obrar de otro modo con causa. No hay, pues, mudanza en El al obrar fuera de dicho orden.

ARTICULO 7

Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula [a]

Si es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas

Dificultades. Parece que no es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas.

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa alguna natural. Y, no obstante, estas cosas no se tienen por milagro. Luego no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Se entiende por milagro "un hecho arduo y desusado que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla". Mas hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, arduos, pues se verifican en cosas mínimas, como la restauración de perlas o ciertas curaciones de enfermos; ni son tampoco desusadas, puesto que acontecen con frecuencia, como cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto de la sombra de San Pedro; tampoco exceden la facultad de la naturaleza, como al ser sanados algunos de la fiebre; ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos todos la resurrección de los muertos, la cual se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. El nombre de milagro se toma de la admiración. Mas la admiración se refiere a cosas patentes a los sen-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

1. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem: non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Praeterea, miraculum dicitur [1] aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis provenions. Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum.—Nec etiam sunt insolita: cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur [Act. 5,15].—Nec etiam sunt supra facultatem naturae: ut cum aliqui sanantur a febribus.—Nec etiam supra spem: sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

3. Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui ma-

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.3; *In II Thess.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 3,101; *De pot.* 3 a.4

[1] AUGUST., *De util. cred.* c.16: ML 42,90

nifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis: sicut cum Apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes [Act. 2,4]. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

tidos. No obstante, acontecen a veces algunas cosas fuera del orden natural en materias que no son manifiestas a los sentidos; por ejemplo, cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum»[12], quod «cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturae, magnalia, vel mirabilia nominantur».

Por otra parte, San Agustín dice que "cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras se denominan sorprendentes o maravillosas".

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio «Metaphys.»[13] Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Respuesta. El nombre de milagro se toma de la admiración, la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce; por ejemplo, al ver el eclipse de sol ignorando su causa, según dice Aristóteles. Puede, sin embargo, ser conocida para unos y desconocida para otros la causa de un fenómeno; en cuyo caso cabe la admiración para unos, sin haberla para otros; así, por ejemplo, se admira el rústico ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Mas milagro viene a equivaler a "lleno de admiración", es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por consiguiente, se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae: cum haec ad ordinem naturae non pertineant.

Soluciones. 1. La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por tanto, no acontecen desusadamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

[12] C.3: ML 42,481
[13] I c.2 n.8 (Bk 982b18), S Th, lect 3 n 52

2. El milagro se dice que es una obra ardua, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. — Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado.—Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la substancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace.—Se dice, finalmente, que sobrepasa la expectación de la naturaleza; pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se funda en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente manifesta, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente maravillosa [37].

Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae.—Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat; sed quia est praeter naturalem consuetudinem.—Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti; sed etiam propter modum et ordinem faciendi.—Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULO 8

Utrum unum miraculum sit maius alio *

Si unos milagros son mayores que otros

Dificultades. Parece que unos milagros no son mayores que otros.

1. Dice San Agustín: "En las cosas hechas milagrosamente, toda la razón de lo hecho es el poder del que lo hace". Mas todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Luego un milagro no es mayor que otro.

2. El poder de Dios es infinito. Mas lo infinito excede sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Luego un milagro no es mayor que otro.

Ad octavum sic procedítur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio.

1. Dicit enim Augustinus, in Epistola «Ad Volusianum» [14]: «In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis». Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

---

* I-2 q.113 a.10; *Cont. Gent.* 3,101.

[14] *Epist.* 137 c.2: ML 33,519

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 14,12, de operibus miraculosis loquens: «Opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet».

Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae 40,15: «Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt». Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis.—Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo: et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenet secundum locum in miraculis.—Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis [I Reg. 12,18] et Eliae [III Reg. 18,44-45]. Et huiusmodi tenet infimum locum in miraculis.—

Por otra parte, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice: "Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas".

Respuesta. Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías: "Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza". Sino que, al decirse algo milagro, se entiende por comparación al poder de la naturaleza al cual excede. Y así, según que se excede más este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, de tres modos puede un hecho exceder el poder de la naturaleza. Primeramente, en cuanto a la substancia de lo hecho; por ejemplo, que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y éstos son los mayores entre todos los milagros.—El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace; por ejemplo, la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede asimismo dar la vista, pero no a un ciego. Y estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros.—Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, v. gr., al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel y de Elías. Y éstos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros.—

Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se excede más o menos el poder de la naturaleza [38].

Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Soluciones. Por lo dicho es obvia la solución de las dificultades, que están tomadas del poder divino.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 106

LA ILUMINACION DE UNOS ANGELES A OTROS

Comienza el Santo en esta cuestión a dilucidar los ministerios que, por largueza de su poder y bondad, Dios se digna conceder a unas criaturas sobre otras en la participación del gobierno universal del mundo. Y, comenzando por las criaturas y ministerios superiores, estudia primeramente el influjo que unos ángeles pueden ejercer en la inteligencia y voluntad de otros mediante la iluminación intelectiva y la inclinación apetitiva (q.106).

1. Respecto de la iluminación angélica, es preciso distinguirla del habla o locución y de la simple manifestación de alguna verdad a unos ángeles por otros. Hablar no es más que manifestar sensible o intelectualmente los pensamientos o afectos ocultos de la mente. La iluminación es algo más que esto: facilita, además, la aprehensión de lo que se manifiesta. Toda manifestación puede hacerse bajo dos formas, a saber: o *presentando* simplemente la cosa que se manifiesta, como el que pone a vista de otro algo que saca de un lugar en que estaba oculto, o *iluminando* además lo que se presenta para hacerlo visible, como el que acerca una luz a una cosa invisible por falta de ella para que se la pueda percibir. La primera de estas formas de manifestar no basta para que pueda decirse que hay iluminación. Iluminar es no sólo manifestar algo, sino que es, además, ayudar y perfeccionar a la facultad cognoscitiva para que pueda percibir lo que se le manifiesta. De este modo es como se dice que los ángeles iluminan unos a otros, perfeccionando los superiores el entendimiento de los inferiores y haciéndoles visibles algunas de las cosas que conocen los superiores y no perciben los inferiores.

No es fácil entender cómo se realiza esta iluminación angélica, aunque el hecho de la misma parece estar claramente afirmado en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Los teólogos tienen sobre este particular casi innumerables opiniones, que podemos reducir a los tres grupos siguientes [1]:

a) Algunos suponen que, para la iluminación, el ángel superior causa algo real y físico en el entendimiento del ángel inferior iluminado, ya sea esto una nueva luz, o un nuevo grado de ella, o una virtud instrumental, o una especie de acto cognoscitivo, como quieren el Gandavense, Herveo, Capréolo, Suárez y Escoto [2].

b) Zúmel y Báñez [3] opinan que el ángel superior une su virtud

---

[1] Véase GONET, comentando este lugar del Santo, disp.15 a.2.

[2] ENRIC. GANDAVENSE, *Quodl.* 5 q.15 a.7; HERVEO, *In Sent.* 2 d.9 q.1 a.2, CAPRÉOLO, *In Sent.* 2 d.11 q.2; SUÁREZ, *De Angelis* l.6 c.13; SCOTO, *In Sent.* 2 d.9 q.2

[3] En sus respectivos comentarios a este artículo del Santo

o luz cognoscitiva a la del ángel inferior, elevando así la capacidad intelectiva de éste.

c) Otros intentan explicar el *hecho* del *modo como* se realiza el auténtico magisterio humano; es a saber: en cuanto el ángel superior propone a la mente del ángel inferior el objeto cognoscitivo y desconocido para ésta, adaptándolo a su capacidad cognoscitiva. Esta tercera sentencia es la común de los tomistas y es la que, evidentemente, expone el Santo en el primer artículo de la cuestión 106.

Santo Tomás hace consistir esta iluminación en las dos cosas siguientes: *a*) en un confortamiento de la virtud cognoscitiva del ángel inferior, que realiza el ángel superior meramente con su presencia o «conversión» hacia el ángel inferior, y *b*) en proponer por partes o divididas ciertas verdades que el ángel superior ve de una vez o en síntesis con su entendimiento más potente, y que el ángel inferior, de menos alcance intelectual, no puede ver así, y para verlas necesita que le sean propuestas más analíticamente o pormenorizadas, a fin de que sean adaptadas a su capacidad de visión, pudiéndolas ver por partes, aunque no puede verlas de una vez; que es, dice el Santo, lo que hace también el buen maestro con sus discípulos: «Como, asimismo, entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones o divisiones de lo que ellos comprenden en síntesis o de una vez, para así acomodarlo a la capacidad de los discípulos» [4].

Es preciso insistir aquí en la palabra *confortar*, que tantas veces repite Santo Tomás en esta cuestión: «Como la virtud de un cuerpo inferior—dice—es confortada por la proximidad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, el cuerpo menos cálido crece en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva del ángel inferior se fortalece con la conversión hacia él de un ángel superior, haciendo esta conversión en el orden espiritual lo que la proximidad local en el orden corporal» [5].

Para este efecto no parece ser necesario que el ángel superior produzca algo real o físico en el entendimiento del ángel inferior. El discípulo adquiere a veces mayor confianza en sí mismo, y con esto mayor capacidad intelectiva de hecho, o, por lo menos, mayor rendimiento de la misma capacidad, con la sola presencia de su maestro. El niño se siente seguro y confortado en el regazo de su madre. Todos sentimos más ánimo, nos sentimos confortados, cuando, en una soledad enervante o ante las dificultades por la oposición de otros factores, percibimos que no estamos completamente solos, que nos acompaña cualquier ser benéfico y amigo, aunque no sea más que uno de nuestros animalitos domésticos, que tan poca ayuda efectiva nos pueden prestar; mucho más nos alienta el sentirnos respaldados por alguna persona poderosa y amiga. Todos éstos son casos de *confortamiento*, sin que se produzca en nuestro ánimo entidad alguna real o física, o, al menos, incluso antes de sentirla y esperarla. Algo parecido a estos casos debe ser el *confortamiento* angélico de que nos habla Santo Tomás en este artículo.

[4] I q.106 a 1
[5] Ibid

Esta doble ayuda exterior del ángel superior facilita la acción intelectiva del ángel inferior al perfeccionar intrínsecamente los dos medios angélicos de entender, que son: la virtud, o facultad intelectiva, y la semejanza, o especie de la cosa entendida. En este doble perfeccionamiento hace consistir Santo Tomás la iluminación angélica (a.1), sin necesidad de recurrir a una nueva luz ni natural, ni de gracia, ni de gloria por parte del ángel que es iluminado (a.1 ad 2).

2. Lo que es la iluminación al entendimiento, eso es la inclinación para la voluntad. Esta inclinación de la voluntad la hacen moral o finalmente, por una parte, su objeto, que es el bien, y el agente o causa que presenta este objeto, y la puede hacer eficientemente, por otra parte, aquel que tenga dominio efectivo sobre dicha facultad. Los ángeles, que ni son en sí mismos el bien universal ni pueden tampoco proponer o manifestarlo tal cual es en sí, sólo pueden inclinar, no mover eficazmente, la voluntad unos de otros en sentido moral. En sentido físico o efectivo, no tienen absolutamente ningún dominio unos sobre otros respecto de la voluntad. Esto se reserva a Dios, y sólo a Dios, lo mismo respecto de los ángeles (a.2) que respecto de los hombres (q.111 a.3).

3. La iluminación sólo cabe de los ángeles superiores a los inferiores (a.3), y se ha de suponer que el ángel superior la realiza sobre todas aquellas cosas que conoce él y son desconocidas para los inferiores a él (a.4). La conclusión del artículo 3 la funda el Santo en que el orden natural pide que los superiores iluminen a los inferiores, no viceversa, y en que Dios nunca prescinde de un orden si no es en beneficio de algún otro bien u orden superior, que en este caso no puede darse, según explica el Santo en el artículo, formulando un principio que es de virtualidad y aplicación para otros muchos casos. El principio que usa el Santo en el artículo 4 es el siguiente: como el bien es de suyo comunicativo, todas las criaturas, al participar el bien de Dios, participan también de El la inclinación a comunicarlo a otros, en cuanto les es posible, y esto tanto más cuanto más perfectas son y cuanto más próximas están a Dios.

CUESTION 106

De quatuor articulos divisa

Quomodo una creatura moveat aliam

Del obrar de unas criaturas en otras

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam (cf. q.105 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita: ut

Debe considerarse ahora cómo pueden unas criaturas mover a otras. Este estudio tendrá tres partes: primera, *cómo* muevan los ángeles, que

son criaturas puramente espirituales; segunda, cómo los cuerpos, y tercera, cómo los hombres, que son compuestos de naturaleza espiritual y corporal.

Sobre la moción de los ángeles se pregunta: primero, cómo obra un ángel en otro; segundo, cómo obran los ángeles en las criaturas corporales, y tercero, cómo obran en los hombres.

Sobre el modo de obrar un ángel en otro se debe estudiar la iluminación, el lenguaje y el orden entre los ángeles, así de los buenos como de los malos.

En fin, sobre la iluminación se pregunta:

Primero: si puede un ángel mover el entendimiento de otro iluminándolo.

Segundo: si un ángel mueve la voluntad de otro.

Tercero: si un ángel inferior puede iluminar a otro superior.

Cuarto: si el ángel superior ilumina al inferior sobre todas las cosas que él conoce.

primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant (q.115); tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi (q.117).

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, qnomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem (q.110); tertio, quomodo in homines (q.111).

Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione angelorum (q.107), et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum (q.108), quam malorum (q.109).

Circa illuminationem quneruntur quatuor.

Primo: utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo: utrum unus movent voluntatem alterius.

Tertio: utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

Quarto: utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULO 1

Utrum unus angelus illuminet alium *

Si un ángel ilumina a otro

Dificultades. Parece que un ángel no ilumina a otro.

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Mas, cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías: "No tendrán ya que enseñarse unos a otros". Luego tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el creador; con la luz de la gracia, por el justi-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non illuminet alium.

1. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ier. 31,34: «Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum». Ergo etiam neque nunc unus angelus illuminat alium.

2. Praeterea, triplex est lumen in angelis: naturae, gratiae et gloriae. Sed angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante:

* Infra q.111 a.1; *Sent.* 1 d.6 a.2; d.11 q.2 a.1. *De verit.* q.8 a.15. *Compend. Theol.* c.136

lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis «a solo Deo formatur, nulla interposita creatura», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [1] Ergo unus angelus illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 cap. «Cael. hier.» [2], quod «angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae».

Respondeo dicendum quod unus angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Eph. 5,13: «Omne quod manifestatur, lumen est». Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere; secundum quem modum Apostolus dicit, ad Eph. 3,8-9: «Mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 cap. «Cael. hier.» [3], quod «theologi plane monstrant caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias».

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra (q.105 a.3) diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectificador, y con la luz de la gloria, por el beatificador; todo lo cual es propio de Dios. Luego un ángel no ilumina a otro.

3. La luz es cierta forma de la mente. Mas la mente racional "es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna", según San Agustín. Luego un ángel no ilumina la mente de otro.

Por otra parte, dice Dionisio que "los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera".

Respuesta. Unos ángeles iluminan a otros. Para comprender esto, téngase presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según esto de San Pablo: "Todo lo descubierto, luz es". Iluminar, pues, no es otra cosa que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia: de dar luz a los gentiles acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". Así, pues, un ángel se dice que ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio, respecto a esto, que "los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las substancias celestes son instruídos en las ciencias deíficas por los espíritus supremos".

Concurriendo, pues, según hemos dicho, dos cosas al acto de entender, a saber: la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas cosas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primeramente, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proxi-

[1] Q.51 : ML 40,33
[2] § 1 : MG 3,240
[3] § 3 : MG 3,209

midad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales.—Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva. Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel, pues, superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así se la propone para que la conozca; a la manera como, aun entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás [39]. Confirma esto Dionisio, diciendo: "Cada substancia espiritual divide y multiplica con próvida destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la substancia inferior".

Soluciones. 1. Todos los ángeles así los inferiores como los superiores, ven inmediatamente la esencia divina; y respecto de esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: "No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes". Mas las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en causa, Dios ciertamente las conoce todas en sí mismo, puesto que se comprende; pero, de los demás que ven a Dios, cada uno conoce en El más razones

floris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. — Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit: et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.»[1]: «Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris aursum ductricem analogiam».

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur: unde dicit: «Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum». Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto

[1] § 3: MG 3,332

cum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [5], quod angeli «existentium illuminantur rationibus».

Ad secundum dicendum quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

cuanto más perfectamente le ve. Por tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, acerca de las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Diciendo por esto Dionisio que "los ángeles son iluminados con las razones de las cosas existentes".

2. Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre las cosas que pertenecen al estado de naturaleza, de gracia y de gloria, como se ha dicho.

3. La mente racional es informada inmediatamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su ejemplar, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTICULO 2

Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius [*]

Si puede un ángel mover la voluntad de otro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius.

1. Quia secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra (a.1) inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis.

Dificultades. Parece que un ángel puede mover la voluntad de otro.

1. Según el texto de Dionisio citado en el artículo anterior, como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Mas la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad; porque la purificación parece ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecu-

[*] Infra q.111 a.2; I-2 q.9 a.6; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,94; *De malo* q.16 a.

[5] § 1: MG 3,693.

ción del fin, que es objeto de la voluntad. Luego puede un ángel mover la voluntad de otro.

2. Como dice Dionisio, "los nombres de los ángeles designan sus propiedades". Mas el nombre de serafín significa así como "abrasantes" o "inflamantes"; lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Luego un ángel mueve la voluntad de otro.

3. El Filósofo dice que el apetito superior mueve al inferior. Mas como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Luego parece que el ángel superior puede inmutar la voluntad del otro.

Por otra parte, inmutar la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Mas sólo Dios es quien justifica. Luego un ángel no puede inmutar la voluntad de otro.

Respuesta. Hemos dicho que la voluntad se cambia de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto; por ejemplo, al hacerla ver que algo es bueno. Mas, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada sino el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla suficientemente. Y este bien no puede ser manifestado, de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino por Dios, quien al decirle Moisés: "Manifiéstame tu gloria", respondió: "Yo te mostraré todo bien", según se relata en el Exodo. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni

tis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [6], «nomina angelorum designant eorum proprietates». Seraphim autem «incendentes» dicuntur, aut «calefacientes»: quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima» [7], quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare: cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.105 a.4) dictum est, voluntas immutatur dupliciter: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra (ibid.) dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, «Ostende mihi gloriam tuam», respondit, «Ego ostendam tibi omne bonum», ut habetur Ex. 33,18-19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et

[6] § 1: MG 3,205.
[7] C.11 n.3 (BK 343a13): S.TH., lect.16 n.843

ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis.

Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit: sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde unus angelus voluntatem alterius movere non potest.

como objeto ni como manifestador del objeto. Puede, no obstante, inclinarla, ya sea en cuanto él es un objeto amable o en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios, mediante la cual puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, a modo de excitante.

Mas, por parte de la voluntad misma, de ningún modo puede ésta ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia la cosa querida, y esta inclinación solamente la puede cambiar aquel que confirió a la criatura la virtud de querer; del mismo modo que la inclinación natural sólo puede mudarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha inclinación. Mas sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo El es autor de la naturaleza intelectual. Por consiguiente, un ángel no puede mover la voluntad de otro [40].

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (a.1). Et ideo etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, 6 cap. «Eccl. hier.»[1], quod «in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens». Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Soluciones. 1. La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Y así, Dios, que ilumina cambiando el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como hemos dicho, y, por tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia; consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio al decir que "en la jerarquía celeste la purificación de las substancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta"; como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser inundada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

[1] § 6: MG 3,537

2. Un ángel puede, en verdad, inducir a otros al amor de Dios mediante la persuasión, conforme hemos dicho.

3. El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

Ad secundum dicendum quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra (in c) dictum est.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICULO 3

Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit *

Si un ángel inferior puede iluminar a otro superior

Dificultades. Parece que un ángel inferior pueda iluminar a otro superior.

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa; por lo cual, la Jerusalén celestial se llama "madre nuestra". Mas en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los súbditos, según aquello del Apóstol: "Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados". Luego igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Mas, según hemos dicho, Dios prescinde a veces del orden de las substancias corporales. Luego puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores, e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como se ha dicho. Mas, como esta conversión es volun-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit.

1. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat: unde et superna Ierusalem dicitur «mater nostra», Gal. 4,26. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud Apostoli, I ad Cor. 14,31: «Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur». Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. *Praeterea*, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est (q.105 a.6), Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

3. Praeterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra (a.1) dictum est.

* Infra q.107 a.2; *De verit.* q.9 a.2

Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare: et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit[1] «hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora».

Respondeo dicendum quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra (q.105 a.6) dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum: eorum operationes angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores: et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur.

Por otra parte, dice Dionisio que "la divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores".

Respuesta. Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos [41]. La razón es porque, según lo dicho, un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Por tanto, al igual que se ordena una causa a otra, así un orden a otro. Y por eso no es inconveniente que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del presidente para obedecer al príncipe. Así sucede al obrar Dios milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir los hombres a su conocimiento. Mas prescindir del orden establecido para las substancias espirituales, en nada contribuye a ordenar los hombres a Dios, puesto que las operaciones de los ángeles no son manifiestas para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por consiguiente, el orden establecido en las substancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no viceversa.

Soluciones. 1. La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque toda la razón del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios, y por eso aquellos que estén más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más esplendentes en ciencia; por cuya razón nunca los

[1] *De cael. hier.* c.4 § 3. *De eccl. hier.* c.5 p.1 § 4. MG 3,181.401

superiores son ilustrados por los inferiores. Mas, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en un ramo de ciencia, siendo deficientes en otros. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores [42].

2. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal; y, por tanto, no concluye el argumento [43].

3. El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle; pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

minantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes: et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae spiritualis, ut dictum est (in c). Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in angelis instituit.

ARTICULO 4

Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis

Si los ángeles superiores iluminan a los inferiores sobre todas las cosas que les son a ellos conocidas

Dificultades. Parece que un ángel superior no ilumina a otro inferior sobre todas las cosas que él conoce.

1. Dice Dionisio que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Mas bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Luego los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que saben éstos.

2. Dice el Maestro de las Sentencias que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit.

1. Dicit enim Dionysius, 12 cap. «Cael. hier.» [40], quod angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorem illuminationem.

2. Praeterea, Magister dicit, in II distinctione p. 2, II «Sent.», quod superiores angeli cognove-

[40] § 2: MG 3,203

runt a saeculis mysterium Incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quaerentibus, «Quis est iste rex gloriae?» quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, «Dominus virtutum ipse est rex gloriae» [Ps. 23,10], ut Dionysius exponit 7 cap. «Cael. hier.» (cf. nt.3). Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Praeterea, si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

la encarnación, desconcido para los inferiores hasta el momento de su realización; a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: "¿Quién es ese rey de la gloria?", como si lo ignorasen, respondieron otros, como conociéndolo: "Es Yavé Sebaot, El es el rey de la gloria", como lo expone Dionisio. Mas esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Luego no les iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya ilustrar más los superiores a los inferiores. Esto parece que no se puede admitir. Luego los superiores no ilustran a los inferiores sobre todas las cosas.

Sed contra est quod Gregorius [1] dicit, quod «in illa caelesti patria, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter». Et Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.», quod «unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat», ut patet ex auctoritate supra inducta (a.1 nt.4).

Por otra parte, dice San Gregorio que "en la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con excelencia, nada, sin embargo, se posee privativamente". Y Dionisio afirma que "cada substancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior", como consta del texto aducido anteriormente en el artículo 1.

Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. 4,10: «Unusquisque, sicut accepit gra-

Respuesta. Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen, porque es condición natural del bien comunicarse a otros. Vemos, en efecto, que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en cuanto es posible. Consiguientemente, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones en lo posible. Por esto el apóstol San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles: "El don que cada uno haya recibido, póngalo al

[1] *In Evang.* l. 2 hom. 34: ML 76,1254. Cf. *Magist. Sent.* l. 4 d. 1.

servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios". Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan espléndidamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios.—Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan espléndida como está en los superiores; por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta; así como una misma cosa es entendida por el maestro de manera más perfecta que por el discípulo que aprende de él.

tiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei. Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur.—Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

Soluciones. 1. La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

Ad primum ergo dicendum quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

2. Las palabras del Maestro de las Sentencias no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

3. Hasta el día del juicio, constantemente se revelarán por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas acerca de la disposición del mundo, y principalmente acerca de la salvación de los elegidos. Y así siempre tendrán los ángeles superiores sobre qué iluminar a los inferiores.

Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

EL LENGUAJE DE LOS ANGELES

Para que los ángeles superiores puedan iluminar a los inferiores, comunicándoles de un modo acomodado algunas verdades que éstos desconocen, es necesario que exista entre unos y otros cierta comunicación intelectual, es decir, alguna manera de lenguaje por la que mutuamente se expresen y comuniquen lo que unos y otros tienen oculto en su mente.

No toda locución es ni supone iluminación; pero toda iluminación, en el sentido explicado en la cuestión anterior, supone y va acompañada de alguna locución o género de comunicación intelectual [1]. Esto supone algún modo de lenguaje, y por eso Santo Tomás trata ahora de esta cuestión.

El hecho del lenguaje o comunicación intelectual entre los ángeles es absolutamente cierto e innegable; la explicación del mismo, o sea, el modo del lenguaje, no es cosa tan clara ni tan fácil de comprender.

Las Sagradas Escrituras expresamente mencionan el hecho en multitud de pasajes. Así, por ejemplo, en Isaías (6,3) se dice: *Los serafines se gritaban los unos a los otros, y se respondían: ¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot!* En Daniel (8,16), un apóstol clama a otro y le dice: *Gabriel, explícale a éste la visión.* El apóstol San Pablo, en su Epístola primera a los Corintios (13,1), nos habla de los idiomas o lenguas de ángeles. Y, aunque en todos estos textos y otros semejantes se han de tomar como dichas en sentido metafórico las palabras *clamar, hablar, lenguaje, idioma,* etc. [2], sin embargo, el sentido de comunicación mental o de expresión de conceptos a otros, que dichas palabras expresan, es algo real y propio en todos estos textos sagrados, y esto es lo que propiamente se significa con la palabra *lenguaje.* «Hablar—dice Santo Tomás—no es otra cosa que manifestar a los demás un concepto de la mente» [3].

Es natural suponer en los ángeles algún modo de comercio o comunicación mental, pues difícilmente se pueden comprender sin esto la sociedad y vida común espirituales, de las que no hemos de suponer que estén privados estos espíritus puros bienaventurados, «que son la participación más espléndida de la bondad divina» [4].

El modo de este lenguaje o comunicación, cuestión de poca importancia práctica para nosotros, resulta también una cosa sumamente difícil de comprender, y, por otra parte, hay una multitud de sentencias diversas para tratar de explicarla. Desde luego se deben

---

[1] 1 q.107 a.1.
[2] 1 q.107 a.1 ad 1
[3] 1 q.107 a.1
[4] 1 q.106 a.4

desechar todas aquellas opiniones que en dicha comunicación hagan intervenir de algún modo palabras, sonidos o cualquier otro elemento material de carácter sensible [5], así como también las sentencias que necesiten suponer cualquier forma de deslizamiento o penetración de unos ángeles en el entendimiento o voluntad de otros, lo cual es soberano privilegio exclusivo de la Primera Causa, así respecto de los ángeles como respecto de los hombres [6].

La sentencia de Santo Tomás, que es asimismo la común entre los tomistas, hace consistir este lenguaje o comunicación en el hecho de que los ángeles voluntariamente ordenen o refieran sus propios conceptos a ser comprendidos por otros ángeles. Hemos de suponer, efectivamente, que los ángeles tienen una vida intelectiva oculta y privada respecto de todas las otras criaturas, como la tiene el hombre. Semejante ocultación de pensamientos y deseos no se hace en los ángeles como en el hombre mediante la opacidad del cuerpo o de la materia. Lo que oculta los pensamientos y deseos en los ángeles es la voluntad de cada uno de que tales pensamientos y deseos sean algo privado, algo encubierto y oculto a la vista intelectual de los los demás. Luego si la causa de la ocultación es la voluntad, es lógico suponer que esta misma voluntad sea también la causa de la manifestación. Esta es claramente la opinión de Santo Tomás, expuesta y razonada en el primer artículo de la cuestión 107.

No parece, sin embargo, fácil comprender cómo un simple acto volitivo de la criatura pueda tener semejante efecto. El mismo Santo Tomás parece sinceramente insinuar la dificultad o insuficiencia de su artículo con las palabras de San Gregorio que cita en el comienzo de él [7]. Tal vez pudiera suponerse, para completar esta solución: *a*) que cada ángel conoce naturalmente todo aquello que directamente se relaciona con él; *b*) que, por el mero hecho de querer un ángel manifestar a otro su pensamiento, este pensamiento queda de hecho relacionado con tal ángel, y *c*) que Dios, en su concurso ordinario, excita o mueve actualmente al ángel a prestar atención al pensamiento que el otro ángel libremente le quiere manifestar [8]. Así sería más comprensible lo que un simple acto de la voluntad creada no se comprende que pueda explicar.

Como el hecho de la comunicación o lenguaje de los espíritus puros es cierto, también se debe tener por cierto que los demonios pueden mentir y engañarse unos a otros, pues pueden pensar que piensan o quieren tal o cual cosa, sin pensarla o quererla en realidad, y ordenar su voluntad maligna a que el falso pensamiento o deseo sean conocidos como auténticos por otros ángeles, con lo cual les inducirían evidentemente al error [9].

---

[5] Han llegado algunos autores hasta suponer que los ángeles para esta comunicación se sirven de los cielos como de una pantalla o tablero donde dibujan los caracteres mediante los cuales se comunican mutuamente sus pensamientos. Estos tales fueron justamente ridiculizados por Durando (*In Sent.* 2 d.8 q.4).

[6] «Solus Deus illabitur animae» (3 q.8 a.8 ad 1; q.64 a.1).

[7] No es ésta la única vez que Santo Tomás reconoce lo limitado que es nuestro conocimiento sobre los ángeles. En la cuestión 108 (a.3) y en otros muchos lugares repite esto mismo, contrastando esta sincera y humilde confesión con el interés y empeño que el Santo muestra por conocer la naturaleza, el obrar y la vida de estos espíritus puros.

[8] HUGON, *Tract. de Angelis* q.º 8 a 2 IV

[9] GONET, disp.15 a.3 n.81

Sentado el hecho de la comunicación mental a modo de habla y hecha la explicación del mismo (a.1), pasa Santo Tomás a determinar qué ángeles hablan entre sí. El hablar puede hacerse para manifestar algo desconocido a aquel a quien se habla o para rogarle o pedirle alguna cosa. Sucede a veces que lo que se manifiesta es luz e iluminación, es decir, perfeccionamiento positivo del que lo oye y conoce; otras veces, a pesar de adquirir realmente alguna nueva noticia o conocimiento mediante el habla, en nada contribuye esta adquisición al perfeccionamiento del entendimiento del que oye, «por no pertenecer el nuevo conocimiento adquirido a la perfección de su entendimiento».

La historia del vivir o del pensar humanos, en muchos casos, y, de ordinario, la información verbal de los propaladores de noticias vienen a ser una convincente prueba de esta luminosa distinción que Santo Tomás hace en el cuerpo del artículo segundo de esta cuestión: «No es, ciertamente, de la perfección de mi entendimiento saber qué piensas o qué quieres tú, sino saber lo que hay de verdad en realidad», es decir, saber lo que en realidad se debe pensar y querer. Saber que otros piensan o quieren tal cosa, o saber qué es lo que piensan o quieren, de suyo en nada contribuye a perfeccionar nuestro entendimiento, a no ser que de saber esto podamos nosotros deducir qué es lo que en realidad nosotros debemos pensar o querer, lo cual sólo sucede en absoluto respecto de Dios, cuyo entendimiento y voluntad son norma, regla y medida de nuestro pensar y querer, y en algún grado respecto también de ciertos hombres superiores, que, por las condiciones particulares de su saber y querer, son, no es absoluto, sino de algún modo, esto mismo para nosotros. Se trata, simplemente, en esto, de valorar el testimonio informativo autoritario.

Y ya se comprenderá, por lo dicho, que los ángeles inferiores sólo pueden hablar a los superiores para informarlos sobre aquello que depende de sus propias voluntades, con lo cual pueden comunicarles algo nuevo, pero que en nada perfecciona el entendimiento de los superiores; mientras que los ángeles superiores pueden hablar a los inferiores de este modo y también comunicándoles algo desconocido para ellos, que realmente perfeccione su entendimiento, por ver en Dios los superiores muchas cosas que no ven los inferiores o, al menos, de un modo en que no lo ven éstos (a.2).

* * *

Es evidente que ningún ángel ni criatura alguna puede comunicar a Dios algo desconocido para El, ni siquiera referente a aquellas cosas que se refieren y dependen exclusivamente de la voluntad o del entendimiento propios, ya que Dios es el que *escudriña los corazones de todos y penetra todos los designios y todos los pensamientos*, como nos dice la Sagrada Escritura [10]. Pueden, sin embargo, todos los ángeles, al igual que todas las demás criaturas racionales, hablar a Dios a modo de súplica o alabanza, no para comunicarle algo desconocido ni que perfeccione o no perfeccione el entendimiento divino, sino para pedir y recibir de El algo que El ya sabe, pero que quiere que se le pida o se le manifieste como si no lo supiese (a.3).

[10] 1 Par 28,9

Siendo los ángeles substancias completamente inmateriales e independientes, por tanto, de las condiciones de espacio y de tiempo, la distancia espacial no interviene ni modifica en nada la comunicación mental entre ellos (a.4). Al decir, pues, las Escrituras que se claman unos a otros, no quieren significar el tono de voz material, que, según ya hemos dicho, no existe entre ellos, sino la importancia de lo que se comunican o la grandeza del efecto con que lo hacen (a.4 ad 2.)

• • •

Finalmente, como esta comunicación mental de los ángeles depende exclusivamente de sus voluntades, que pueden querer que les oigan y entiendan unos, sin que les oigan y entiendan otros, es manifiesto que pueden hablarse unos ángeles a otros sin necesidad de que se enteren los demás (a.5).

CUESTION 107

(In quinque articulos divisa)

De locutionibus angelorum

Lenguaje de los ángeles

Se debe tratar ahora del lenguaje de los ángeles.

Acerca de lo cual se pregúntan cinco cosas:

Primera: si los ángeles hablan entre sí.

Segunda: si los inferiores hablan a los superiores.

Tercera: si los ángeles hablan a Dios.

Cuarta: si en la comunicación hablada de los ángeles influye algo la distancia local.

Quinta: si perciben los demás ángeles lo que dice uno a otro.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum (cf. q.106, introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum unus angelus loquatur alii.

Secundo: utrum inferior superiori.

Tertio: utrum angelus Deo.

Quarto: utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto: utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULO 1

Utrum unus angelus alteri loquatur [1]

Si hablan entre sí los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur.

1. Dicit enim Gregorius, XVIII «Moral.» [2], quod in statu resurrectionis «uniusculusque montem ab alterius oculis membrorum corpulentia non absconditi». Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in monte. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito: quae angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur I Cor. 13,1: «Si linguis hominum loquar et angelorum».

Respondeo dicendum quod in angelis est aliqua locutio: sed, «sicut dicit Gregorius II «Moral.» [3], «dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur». Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan entre sí.

1. Dice San Gregorio que, "en el estado de la resurrección, la corpulencia de los miembros de cada cual no oculta la mente a las miradas de los demás". Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Mas el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Luego no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Dos clases hay de lenguaje: el interior, por el que habla uno consigo mismo, y el exterior, por el que se habla con otro. Mas el exterior se realiza mediante signos sensibles, como la voz, el ademán o algún miembro del cuerpo; por ejemplo, la lengua o los dedos; nada de lo cual competa a los ángeles. Luego un ángel no habla con otro.

3. El que habla excita al oyente para que le atienda. Mas no parece que un ángel pueda excitar a otro, pues esto se hace entre nosotros mediante signos sensibles. Luego un ángel no habla a otro.

Por otra parte, dice San Pablo: "Si hablando lenguas de hombres y de ángeles".

Respuesta. Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Mas, como dice San Gregorio, "es justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los modos sublimes y desconocidos de una locución íntima" [44]. Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro,

---

[1] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.1; *De verit.* q.9 a.4; *In 1 Cor.* 13 lect.1.

[2] C.48.: ML 76,84.

[3] C.7: ML 75,559.

es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma, la voluntad mueve a obrar al entendimiento, y que lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice San Agustín; o considerado y pensado actualmente, o, por último, como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad; que por eso se dice en la definición del hábito: "Del que usa uno cuando quiere". Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental; por ejemplo, a obrar algo o a manifestarle a los demás.—Ahora bien, al volverse la mente a considerar actualmente lo que posee en hábito, habla uno a sí mismo; el mismo concepto mental se llama realmente "verbo interior". Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es lo que se dice hablar un ángel a otro. Efectivamente, hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

quod, sicut supra (q.82 a.4) diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit [1]; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus [2] dicitur, «quo quis utitur cum voluerit». Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri.—Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis «interius verbum» vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Soluciones. 1. Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. Primeramente, por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, nadie sino Dios puede ver la mente ajena, según aquello del Apóstol: "Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre, que está en él".—En segundo lugar se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo claudituir. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I Cor. 2,11: «Quae sunt hominis», nemo novit «nisi spiritus hominis, qui in ipso est». Secundo autem claudituir mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non

[1] *De Trin.* l.14 c.6.7.: ML 42,1042 s.
[2] AVERR., *De anima* 3 comm.18

statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II «Moral.» (l.c. nt.2): «Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus: sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus». Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

voluntad determina manifestar a otros el concepto de la mente, no se conoce éste inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice a este efecto San Gregorio: "En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; mas cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos a través de la lengua, para mostrarnos tales como somos interiormente". Mas este obstáculo no lo tiene el ángel, y por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al punto lo conoce otro.

2. El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que es suficiente con el lenguaje interior, por el cual no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos por propia voluntad. Por tanto, se llama metafóricamente lengua de los ángeles a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en el cielo, no sería necesario ningún excitante; porque, así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente ordena a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado de la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, y aun hoy se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Del modo, pues, que por los signos sensibles se excitan los sentidos, así por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTICULO 2

Utrum inferior angelus superiori loquatur *

Si los ángeles inferiores hablan a los superiores

Dificultades. Parece que un ángel inferior no habla a otro superior.

1. Sobre las palabras de San Pablo: "Si hablase lenguas de hombres y de ángeles", dice la Glosa que las hablas de los ángeles son ilustraciones, mediante las cuales los superiores iluminan a los inferiores. Mas los inferiores nunca iluminan a los superiores, como ya se ha dicho. Luego tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Hemos dicho que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Luego es una misma cosa hablar e iluminar, y así tenemos lo de antes.

3. Dice San Gregorio que "Dios habla a los ángeles en cuanto les revela sus cosas ocultas invisibles". Mas esto mismo es iluminar. Luego toda habla de Dios es iluminación, y, por la misma razón, toda locución de un ángel es iluminación. Luego de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

Por otra parte, según la exposición de Dionisio, los ángeles inferiores dijeron a los superiores: "¿Quién es ese rey de la gloria?"

Respuesta. Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para entender cómo, se debe advertir que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, según se ha dicho, hablar un ángel a otro no es otra cosa que ordenar por propia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur.

1. Quia super illud I Cor. 13,1: «Si linguis hominum loquar et angelorum», dicit Glossa (ordin.) quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra (q.106 a.3) dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Praeterea, supra (ibid.) dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Gregorius dicit, II «Moral.» (cf. nt.2), quod «Deus ad angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit». Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit 7 «Cael. hier.»[1], inferiores angeli superioribus dixerunt: «Quis est iste rex gloriae?» [Ps. 23,10].

Respondeo dicendum quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est (a.1), angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordi-

---

* *De verit.* q.9 a.5. *In I Cor.* 13 lect.1

[1] § 3 MG 3,209

nare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt: scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, est locutio est et illuminatio: puta si unus homo dicat alii, «Caelum est a Deo creatum», vel, «Homo est animal». Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, «Volo hoc addiscere, Volo hoc vel illud facere». Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem: unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere: sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod angeli dicuntur superiores vel inferiores, per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse con un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Mas, como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifestación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación; por ejemplo, al decir un hombre a otro: "El cielo ha sido creado por Dios", o: "El hombre es animal". Pero la manifestación de los conceptos por sola referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución; como si uno dice a otro: "Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro". La razón de esta diversidad está en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz; y, por tanto, manifestar las cosas que dependen de la voluntad creada, en cuanto tales, no es iluminar; pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué desees o qué pienses tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas [45].

Es evidente que los ángeles se dicen superiores o inferiores por orden al principio que es Dios; y, por tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios, sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en orden al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo; y, por tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede hacerse por él mismo, indeterminadamente, a otros cualesquiera. Y, respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades se responde fácilmente con lo dicho.

3. Toda habla de Dios a los ángeles es iluminación; porque, siendo la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, según lo dicho.

Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum angelus Deo loquatur [*]

Si los ángeles hablan a Dios

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan a Dios.

1. Se habla para manifestar algo a otro. Mas el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Luego el ángel no habla a Dios.

2. Hablar es referir a otro algún concepto mental, según hemos dicho. Mas el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente; lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Parece, pues, que el ángel no habla a Dios nunca.

Por otra parte, dícese en la profecía de Zacarías: "Y habló el ángel a Yavé, diciendo: ¡Oh Yavé Sebaot! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?" Luego el ángel habla a Dios.

Respuesta. Como hemos dicho, la locución del ángel consiste en ordenar a otro su concepción mental. Mas esta ordenación puede hacerse de dos modos. El primero, para comunicar algo a otro; como en la naturaleza se ordena el agente al paciente, y como en la locución humana se ha el maestro al discípulo. En

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus Deo non loquatur.

1. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus *nihil potest manifestare* Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est (a.1). Sed angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur: quod potest videri alicui inconveniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zach. 1,12: «Respondit angelus Domini, et dixit: Domine exercituum, usquequo non misereberis Ierusalem?» Loquitur ergo angelus Deo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1,2), locutio angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum.

[*] *In Iob* 1 lect 1

Et quantum ad hoc, nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor.—Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II «Moral.» (nt.2) quod «angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt».

este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni acerca de lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada.—El segundo modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquel a quien se refiere; así se ha en la naturaleza el paciente al agente y en lo humano el discípulo al maestro. Pues de este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre las cosas que se han de hacer, o para admirar la excelencia divina, que nunca ha de llegar a comprender; porque, como dice San Gregorio, "los ángeles hablan a Dios al contemplar las cosas superiores a ellos en éxtasis de admiración".

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

Soluciones. 1. El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que a veces tiene por fin que se manifieste algo al mismo que habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

2. La locución con que los ángeles hablan a Dios, alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero, con la locución mediante la cual le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser ilustrados.

ARTICULO 4

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica *

Si la distancia local influye algo en el hablar de los ángeles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Dificultades. Parece que la distancia local influye algo en la locución angélica.

---

* *Sent.* 2 d.11 q.2 a.3 ad 1 *De verit.* q.9 a.4

1. Como dice San Juan Damasceno, "el ángel obra donde está". Mas el hablar es un obrar del ángel. Estando, pues, el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. El gritar obedece a la distancia del que oye. Mas en Isaías se dice que los serafines "se gritan unos a otros". Luego parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles.

Por otra parte, en el Evangelio se dice que el rico hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Menos impedirá, pues, la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Respuesta. El hablar del ángel es una operación intelectual, según hemos dicho. Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo; lo cual acontece también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Mas, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Luego para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Soluciones. 1. El hablar del ángel es, como se ha dicho, un habla interior, que se percibe, no obstante, por otros, y, por tanto, está en el ángel que habla y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero, así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que a él se refiere, que es percibir su locución.

2. Aquel gritar no es de voz corpórea, que se emite a causa de la distancia local; sino que expresa la importancia del pensamiento emitido

1. **Sicut enim dicit Damascenus** [6], **«Angelus ubi est, ibi operatur». Locutio autem est quaedam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usquo ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.**

2. **Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae 6,3 dicitur de Seraphim, quod «clamabat alter ad alterum». Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.**

Sed contra est quod, sicut dicitur Lc. 16,24, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis (a.3) patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore: nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum quod locutio angeli, sicut dictum est (a.1 ad 2), est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur: et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui fit propter distantiam loci; sed significat magnitudi-

[6] *De fid. orth.* l.2 c.13: MG 94,853

nem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II «Moral.» (cf. nt.2): «Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat».

o la intensidad del afecto, según dice San Gregorio que "tanto menos grita uno, cuanto menos es el interés".

ARTICULO 5

Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant [a]

Si al hablar un ángel a otro lo perciben todos los demás

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (a.4). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Praeterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero, pervenit ad omnes angelos: quia, ut Dionysius dicit 15 cap. «Cael. hier.» [1], unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat». Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Respondeo dicendum quod; sicut supra (a.1,2) dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alte-

Dificultades. Parece que al hablar un ángel a otro se enteran todos.

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Mas en la locución del ángel no influye la distancia local, según hemos dicho. Luego, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Todos los ángeles tienen la misma facultad de entender. Si, pues, el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. La iluminación es una locución. Mas la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio, "cada una de las substancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe". Luego también la locución de un ángel a otro llega a todos.

Por otra parte, un hombre puede hablar privadamente a otro. Luego con mayor razón podrán esto los ángeles.

Respuesta. Como hemos dicho, el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquel cuyo es el concepto, por propia voluntad le ordena

---

[a] *De verit.* q.9 a.7

[1] § 3: MG 3,334

a ser recibido por el otro ángel. Mas por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicha ordenación respecto de otro, sin hacerla respecto de los demás; en cuyo caso será dicho concepto perceptible para él sin serlo para los demás. Y así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás; no porque lo impida la distancia local, sino debido a la ordenación voluntaria que hace el que habla, según hemos dicho.

rum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades, está clara la respuesta.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

3. La iluminación versa sobre aquellas cosas que proceden de la regla primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles; y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquellas cosas que se refieren al principio de la voluntad creada, el cual es particular en cada uno de los ángeles; y por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium angelorum: et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium uniculque angelo: et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 108 Y 109

LAS JERARQUIAS Y LOS COROS DE LOS ANGELES

Antes de entrar en la exposición detallada de esta cuestión, creemos conveniente hacer sobre ella las observaciones siguientes de carácter general.

I. Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles

a) Los ángeles, en su participación en el gobierno del universo por Dios, pertenecen todos a alguno de los nueve órdenes o grados distintos en que se suponen distribuidos, llamados comúnmente «coros angélicos». Los nombres de estos nueve coros son los siguientes: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, querubines y serafines. El ministerio principal y las características esenciales de cada uno de estos grupos o coros están insinuados por el significado etimológico de sus nombres respectivos.

b) Estos nueve coros están distribuidos, a su vez, en tres grupos más generales, que se denominan *jerarquías,* y que no reciben más nombres que el genérico de jerarquía suprema, jerarquía media y jerarquía íntima, en conformidad con la mayor o menor aproximación a Dios en el ejercicio de los propios ministerios de cada uno de los tres grupos genéricos.

c) Esta doctrina de los coros y jerarquías de los ángeles no pertenece de ningún modo a la fe expresa de la Iglesia, y muchos de sus puntos no son siquiera absolutamente ciertos en Teología. La doctrina está, sin embargo, en su conjunto, muy lejos de ser lo que de ella han pensado los enemigos de la Teología escolástica y de la Iglesia. Erasmo y los protestantes no sólo la han rechazado, sino que la han recriminado como un invento fantástico de la Escolástica. Calvino la llamó «garrulería y falsa sabiduría escolástica». Erasmo la calificó de «error y fantasía de la Escolástica, sin fundamento alguno en la palabra divina».

d) Santo Tomás no inventa absolutamente nada en esta cuestión, ni nos ofrece en ella algo que subjetivamente pudiera parecerle a él verdadero, pero sin sólidas razones objetivas para presentarlo como tal. Esto aparece manifiesto mediante la simple lectura de los ocho artículos que integran la cuestión. A falta de definiciones expresas en la Sagrada Escritura o en la enseñanza dogmática de la Iglesia acerca de estas verdades, el Santo echa mano de los medios de que dispone para investigarla, deduciéndola de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres, de la sagrada liturgia, de los sólidos principios doctrinales filosófico-teológicos que rigen nuestro

conocimiento de lo sobrehumano o sobrenatural, y del contenido de la tradición cristiana, que históricamente viene ya en esta materia desde el siglo VI, principalmente mediante los libros del Pseudo-Dionisio. Sabido es que, sea cual fuere el verdadero autor de estos libros, falsamente atribuídos al Areopagita, ellos son, en general, un reflejo fiel de la tradición, que comienza, según algunos, con San Pablo, y que en todo caso nos presentan su doctrina como un compendio científico de esa misma tradición.

e) No debe, pues, rechazarse *a priori* esta doctrina, aunque no todos sus puntos y pormenores aparezcan suficientemente demostrados.

II. Importancia de esta doctrina

La cuestión de las jerarquías y coros angélicos tiene mayor importancia práctica que las dos cuestiones anteriores, que se refieren a la iluminación y lenguaje de los ángeles, por encontrarnos frecuentemente con su terminología y con su contenido doctrinal en la liturgia de la Iglesia y en el lenguaje religioso de los fieles. El Doctor Angélico la trata con mayor extensión que las otras cuestiones sobre los ángeles, y de un modo particular dejó en ella entrever el interés y la complacencia que tiene siempre en pormenorizar detalles en todo lo que a los ángeles se refiere. Parodiando una conocida frase histórica, se podría decir del Doctor Angélico que le interesa todo lo concerniente a los ángeles por lo mucho que de común tiene con ellos.

III. Enseñanza de la Iglesia sobre las jerarquías y coros de los ángeles

La Iglesia no ha definido nada explícitamente sobre el particular. Ni el número novenario de los coros ni el ternario de las jerarquías son de fe. Unicamente en el concilio V de Letrán, bajo León X, uno de los obispos asistentes, en una alocución a los Padres del concilio, expuso esta doctrina de una manera solemne y pública, sin que nos conste que ninguno de los asistentes se opusiera a ella; pero sin que la definiese el concilio y sin que los Padres la incluyeran en su profesión de fe. Las palabras del mencionado obispo conciliar fueron las siguientes: «Al crear Dios en el principio el cielo y la tierra, instituyó el cielo en tres principados, llamados *jerarquías*, e instituyó igualmente cada uno de estos tres principados en otros tantos *coros* de ángeles» [1].

Tampoco en la Sagrada Escritura vemos afirmada esta doctrina de una manera expresa. Lo que sí se contiene en ella es cierta gradación jerárquica entre los ángeles; por ejemplo: Iud. 9; Is. 6; Ez. 10; Rom. 8,38; 1 Thess. 4,16, y otros muchos lugares en que se hacen manifiestas alusiones a dicha gradación. Incluso se mencionan por separado en diversos lugares los nueve coros de ángeles

---

[1] MANSI 32 col 994

individualmente, unos en unos lugares y otros en otros. Pero nos es incierto si en todos los lugares estos nombres significan lo mismo y si por cada uno de tales nombres se designan órdenes diferentes de espíritus, así como también ignoramos en qué se hace consistir la diferencia entre tales órdenes.

Para que el número novenario fuese expresamente de fe sería preciso que nos constasen con certeza estas tres cosas, ninguna de las cuales nos consta: *a*) que todos estos nueve nombres son nombres distintivos de algún orden o coro; *b*) que ninguno de estos nombres es sinónimo de otro; *c*) que no se dan más órdenes que los mencionados.

Muy bien escribe San Agustín a este propósito: «Que hay, pues, sedes, dominaciones, principados, potestades, en las huestes celestes, lo creo firmísimamente, y asimismo mantengo también con fe indubitable que difieren entre sí de algún modo. Mas, para que tengas por qué menospreciar a quien tú reputas por tan gran doctor, te digo que ignoro cuáles sean estos grados y en qué están sus diferencias» [3]. «No sabemos—dice el mismo Santo en otro lugar—si los mismos arcángeles son llamados virtudes, ni cuánto va entre los tronos, dominaciones, principados y potestades» [4].

Sin embargo, tanto la doctrina referente a las jerarquías y coros como lo que se refiere a los números ternario y novenario de los mismos tiene un fundamento sólido en la Sagrada Escritura, según se desprende de lo dicho anteriormente, y como tal se acepta comúnmente, no sólo por el Pseudo-Dionisio, sino por los Santos Padres [5], por la liturgia católica, por los teólogos y por toda la tradición cristiana.

Sería, pues, temerario rechazar esta doctrina sin tener para ello razones más sólidas que las que la garantizan. La misma razón natural nos demuestra su conveniencia. Efectivamente, para no deshacer la continuidad que observamos universalmente en todas las clases de seres plenamente cognoscibles para nosotros, es preciso admitir una criatura puramente espiritual limitada entre los dos extremos, que son los seres materiales y Dios. Esta criatura, puramente espiritual debe estar en contacto con Dios y con las criaturas corporales. Los individuos de ella que están en contacto más inmediato con Dios, constituyen la primera o suprema jerarquía; los que están en contacto con la criatura corporal, forman la tercera o ínfima; y entre unos y otros, uniéndolos, se deben suponer los de la jerarquía segunda o media. Esto mismo hemos de suponer también en cada una de las jerarquías respecto a su composición de tres coros.

Siendo los ángeles inteligencias o substancias totalmente separadas de la materia, y, como tales, dependientes en su ser y obrar únicamente de Dios, esta jerarquización es preciso constituirla a base del entendimiento y del obrar del mismo, no respecto a la visión beatífica, en lo cual no puede haber entre los bienaventura-

---

[3] *Contra Prisc.* c.:4: ML 42,67?

[4] *Ench.* 58: ML 40,259.

[5] Bien conocido es de todos los que manejan el Breviario del Oficio divino el siguiente texto de San Gregorio Magno: «Novem angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubin atque seraphin» (*Homil.* 34,6,7: ML 76,1249.1250). En este mismo lugar trata San Gregorio de deducir de la Sagrada Escritura el número de coros que ya se ha indicado y el orden de los mismos, que después veremos al Santo señalar

dos ninguna interdependencia mutua (q.108 a.1 ad 2,) sino respecto al conocimiento sobrenatural fuera del Verbo, mediante revelaciones particulares gratuitas, aunque siempre en proporción a los dones naturales de cada ángel (a.4).

IV. Exposición teológica de Santo Tomás

La doctrina, en muchos puntos ingeniosa, de las jerarquías y coros angélicos se hizo común en la Iglesia, como acabamos de decir, después del pseudo-aereopagita Dionisio, quien la expuso y explicó por primera vez en su obra *De caelesti hierarchia* (siglo VI). Aparte de lo que se contiene expresamente en la Sagrada Escritura, esta doctrina está basada en el principio generalísimo sobre el orden de los seres enunciado por San Pablo en estas palabras de su Carta a los Romanos: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt* (Rom. 13.1). «Todo lo que es de Dios, está en orden». Santo Tomás ha recogido con esmero y cariño esta doctrina dionisiana y, a base del enunciado principio de San Pablo, la ha desenvuelto y ampliado con la complacencia y competencia manifiestas del que habla de algo connatural a sí mismo.

Jerarquía, dice el Santo, etimológicamente es lo mismo que "gobierno sacro". En todo gobierno se han de distinguir dos cosas: el que gobierna y la multitud gobernada. Toda multitud angélica y humana se halla ordenada bajo el imperio divino, y en este sentido, por parte del que gobierna, que es Dios, hay una sola jerarquía, formada por todos los seres racionales capaces de participar de algún modo activamente en las cosas sagradas. El gobierno, pues, sacro o divino, es decir, la jerarquía, es una sola por parte de Dios.

Pero dentro de esta jerarquía universal se deben distinguir otras jerarquías particulares, pues es evidente que de distinto modo y con distinto orden son gobernados y participan de Dios, las iluminaciones y demás cosas divinas, los ángeles y los hombres, y, por tanto, es preciso distinguir entre la jerarquía humana y la angélica.

De entre los mismos ángeles, unos perciben connaturalmente la iluminación, que se comunican entre sí, del modo que tales iluminaciones están en su fuente o causa primera, que es Dios; otros las perciben tal como están en las causas universales creadas, y otros, en fin, las perciben tal como están en las causas propias inmediatas y particulares. Este distinto modo de conocer es la razón de que se asigne unos ángeles a la jerarquía suprema, otros a la media y otros a la ínfima (a.1).

Oportunamente advierte el Santo en este mismo lugar que yerran manifiestamente los que pretenden extender esta doctrina de las jerarquías a la Santísima Trinidad, como si entre las divinas Personas hubiese alguna iluminación ordenada de unas Personas a otras, de donde pudiese resultar una jerarquía divina (ibíd.).

Esta gradación de los ángeles no está tomada de la visión beatífica o conocimiento que unos y otros tienen de Dios, al que ven todos de modo inmediato en su divina esencia; sino del conocimiento que es connatural a cada uno y del aspecto bajo el cual conocen unos y otros las cosas creadas (ad 2).

Dentro de cada una de estas tres jerarquías están también los ángeles que a cada una pertenecen, ordenados según sus diversas funciones y oficios en tres clases, que son la alta, la media y la ínfima, de modo parecido a como en la sociedad humana unos hombres pertenecen a la clase alta, otros a la clase media y otros a la clase baja. A la jerarquía suprema pertenecen los serafines, los querubines y los tronos; a la media, las dominaciones, virtudes y potestades, y a la ínfima, los principados, arcángeles y ángeles (a.2).

Estas diversas clases de ángeles constituyen los nueve coros angélicos que antes hemos nombrado. Los nombres se toman de las diversas propiedades y funciones particulares propias de cada clase de ángeles (a.5).

En cuanto al número y los nombres de estas nueve clases de ángeles, convienen la mayoría de los Santos Padres y todos los teólogos. Pero San Gregorio Magno y el Pseudo-Dionisio, principales fuentes de esta doctrina angélica, no convienen entre sí, ni en cuanto a la razón del nombre de los diversos coros ni en cuanto al orden en que están éstos distribuidos (a.6).

Incluso dentro de cada uno de los nueve coros hay diversidad de clases de ángeles. Pero no nos es dado a nosotros distinguir estas clases en concreto, por ser tan imperfecto e incompleto nuestro conocimiento de estos espíritus puros. Es cierto, sin embargo, que entre los ángeles de un mismo coro angélico hay mayor variedad y distancia que entre unas y otras estrellas del firmamento (a.3).

Esta gradación de los ángeles, aunque inmediatamente se toma de la gracia y del fin sobrenatural de cada uno, se toma en principio o remotamente de su diversa naturaleza angélica, puesto que, a diferencia de lo que sucede en los hombres, los dones gratuitos, sin dejar de ser completamente tales, les fueron dados a los ángeles en conformidad con sus dones naturales (a.4).

Plantea Santo Tomás todavía dos cuestiones más sobre esta materia de las clases o coros angélicos. La primera es si esta distinción de clases continuará después del día del juicio final. A esto responde distinguiendo entre la distinción en sí y el ejercicio de las funciones que a cada clase de coros responden. La distinción continuará, por exigirlo así la distinta naturaleza y los distintos grados de gracia y de gloria de cada una de las clases de ángeles. Mas el ejercicio de los ministerios cesará en todo lo referente a conducir a otros seres al fin, continuando, no obstante, estos ministerios en cuanto a todo aquello que, sin implicar ninguna condición de carácter vial, es compatible con el estado de posesión del fin; de igual modo que, conseguido el fin de la victoria, siguen en vigor en el ejército las funciones de tiempo de paz, cesando los oficios que son propios del tiempo de guerra (a.7).

La otra cuestión es aún más interesante, y la solución que le da Santo Tomás es sumamente alentadora y distintiva para los hombres. Al resolverla nos revela el Santo una vez más la elevada y admirable concepción que siempre tiene del hombre, de la gracia sobrenatural y de la liberalidad divina para con el hombre.

Pregunta, pues, el Doctor Angélico si los hombres serán algún día incorporados en la gloria a los coros de los ángeles. Su respuesta es la siguiente: ni las almas de los hombres malos se convertirán en demonios, contra la herejía de Tertuliano, ni los hombres buenos se convertirán en ángeles, contra lo que opinó Orígenes;

sino que cada ser conservará para siempre su naturaleza específica respectiva. Pero, en cuanto a la gloria, llegarán los hombres salvados a formar una sola y misma sociedad con todos los ángeles en la visión beatífica, y podrán llegar algunos, mediante la gracia y liberalidad divinas, a merecer tanta gloria que igualen en ella a los ángeles de cualquiera de los nueve coros, lo cual equivale a ser incorporados a aquellos coros a que corresponde el grado de gloria que cada hombre merezca (a.8). ¡Qué concepto de la elevación del hombre, al poder éste remontarse en alas de la gracia divina hasta el grado de gloria de cualquiera de los coros angélicos, sin excluir el de los querubines y serafines! No es ésta la única ocasión en que se nos muestra el concepto elevado que Santo Tomás tiene del hombre.

Contra los que creen que el hombre fué creado únicamente para llenar las sedes vacías de los ángeles rebeldes, Santo Tomás afirma resueltamente que «no fué fin principal de la creación del hombre reparar la ruina de los ángeles, sino otras conveniencias superiores» [5]. «El hombre no fué creado simplemente para reparar la caída de los ángeles, sino para que gozase de Dios y para la perfección del universo, aunque nunca hubiese tenido lugar la defección de los ángeles» [6].

Respecto del modo de entender esta incorporación de los hombres a los coros angélicos, pueden verse en L. Janssens [7], discutidas y expuestas, las tres posibles hipótesis siguientes: 1.ª Que todos los santos juntos forman un décimo coro en la jerarquía de la Jerusalén celestial, sin romperse la unidad de ésta. 2.ª Que todos y cada uno de los santos sean adscritos e incorporados a alguno de los nueve coros angélicos para llenar las sedes vacantes por la defección de los ángeles rebeldes, que se supone cayeron de todos los diversos coros angélicos. 3.ª Que unos santos, los más perfectos, sean incorporados a los diversos coros de ángeles, cuyo grado de gloria han merecido, y otros, los menos perfectos, que no han llegado al grado de gloria de los ínfimos ángeles, formen un décimo coro, dentro siempre de la unidad de la Jerusalén celestial.

Con manifiesta inexactitud parece atribuir este autor a Santo Tomás la segunda de estas tres hipótesis.

Efectivamente, el Santo niega dos cosas en el artículo, a saber: primero, que el ser elevados a los coros de los ángeles sea exclusivo de las vírgenes y los perfectos; y segundo, que constituyan un orden o coro contrapuesto a los nueve coros angélicos aquellos hombres que no son elevados a ninguno de dichos coros por no haber llegado los tales a merecer el ínfimo grado angélico de gloria. Pero no afirma el Santo, al menos explícitamente, que unos hombres bienaventurados sean elevados a los susodichos coros y otros no lo sean. Nos parece que Cayetano aclara satisfactoriamente este punto en su respectivo comentario, del modo siguiente:

«Advierte, lector, en este lugar, que el ser elevados los hombres a los coros de los ángeles puede incluir dos cosas. Una, que los hombres formen con los ángeles una sola y misma sociedad; y en este sentido todos los hombres bienaventurados serán elevados a los

---

[5] *In Sent.* 2 d.3 a.1 ad 3
[6] *De malo* q.16 a.4 ad 16
[7] *Summa Theol.*, lugar correspondiente a este artículo de la *Suma* de Santo Tomás

coros de los ángeles, ya sean de mayor, de igual o de menor gloria que todos los ángeles; de tal modo que de los ángeles y de los hombres, incluso los inferiores en gloria a cualquier ángel, que racionalmente puede creerse han de ser una gran multitud, se integrará una sola sociedad. La segunda opinión [de las mencionadas por el Santo en el artículo] erró al negar esto. Otra cosa es que los hombres lleguen a los grados de gloria de que gozan los ángeles; en este sentido, no todos los hombres serán elevados a los coros de los ángeles, sino que algunos ascenderán sobre los mismos ángeles, como la Virgen; otros se mezclarán con los ángeles, como los apóstoles y los grandes santos; y otros, en fin, quedarán bajo todos los ángeles, como puede racionalmente creerse de los niños que vuelan al cielo inmediatamente después del bautismo y de otros muchos».

* * *

En la cuestión 109 extiende y aplica el Santo a los demonios gran parte de la doctrina de las tres anteriores cuestiones, en cuanto esta aplicación es compatible con la naturaleza angélica, que los demonios conservan; con el estado de gracia imperfecta en que estuvieron en el tiempo anterior a su caída y rebelión, y con el estado de confirmación en el mal y de perversión final en que ahora, infelizmente, se encuentran y se encontrarán invariablemente para siempre.

CUESTIÓN 108

En ocho artículos divisa:

De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines

La distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes [46]

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines (cf. q.106 introd.): dictum est enim (ibid. a.3) quod superiores inferiores illuminant, et non e converso.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum omnes angeli sint unius hierarchiae.

Secundo: utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio: utrum in uno ordine sint plures angeli.

Quarto: utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura.

Como hemos dicho que los ángeles superiores iluminan a los inferiores, y no viceversa, débese estudiar ahora esta distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes.

Acerca de lo cual hay ocho cuestiones:

Primera: si todos los ángeles pertenecen a una sola jerarquía.

Segunda: si en cada jerarquía hay un solo orden.

Tercera: si en un mismo orden hay varios ángeles.

Cuarta: si la distinción en jerarquías y órdenes se toma de la naturaleza.

Quinta: de los nombres y propiedades de los distintos órdenes.

Sexta: comparación de los órdenes entre sí.

Séptima: si permanecerán los órdenes después del día del juicio.

Octava: si serán elevados los hombres a pertenecer a los coros angélicos.

Quinto: de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto: de comparatione ordinum ad invicem.

Septimo: utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo: utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULO 1

Utrum omnes angeli sint unius hierarchiae [a]

Si todos los ángeles son de una misma jerarquía

Dificultades. Parece que todos los ángeles pertenecen a una misma jerarquía.

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tengan la mejor disposición posible. Mas, según el Filósofo, la mejor disposición de la multitud es aquella en que están todos bajo un régimen. No siendo, pues, la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Dionisio dice que "la jerarquía es orden, ciencia y acción". Mas todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Luego todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Mas todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Luego también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

Por otra parte, Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

1. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum, XII «Metaphys.» [1], et in Politic.» [2] Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

2. Praeterea, Dionysius dicit, in 3 cap. «Cael. hier.» [3], quod «hierarchia est ordo, scientia et actio». Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiae.

3. Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiae.

Sed contra est quod Dionysius, 6 cap. «Cael. hier.» [4], distinguit tres hierarchias angelorum.

---

[a] 3 q.8 a.4; *Sent.* 2 d.9 a.3; 4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4; *In Eph.* 1 lect. 7.

[1] XI c.10 n.14 (BK 1070a): S.TH., lect.12 n.2661.

[2] Cf. l.4 c.2 n.2 (BK 1289a40): S.TH., lect.1.

[3] § 1: MG 3,164.

[4] § 2: MG 3,200.

Respondeo dicendum quod hierarchia est «sacer principatus», ut dictum est (arg.I). In nomine autem principatus duo intelliguntur: scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia: secundum quod Augustinus dicit, in XII «De civ. Dei»[1], «duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis angelis et hominibus, altoram in malis».—Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent: sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.

Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. «Cael. hier.»[2] Et ideo oportuit distingui humanam hierarchiam ab angelica.

Et per eundem modum in angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra (q.57 a.3), dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus angeli illuminan-

Respuesta. Jerarquía es lo mismo que "principado sagrado", como hemos dicho. Mas el principado resulta de dos cosas: del príncipe y de la multitud ordenada bajo él. Pues como Dios sea Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme a lo que dice San Agustín: "Dos son las ciudades, es decir, las sociedades, una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos".—Pero, si se considera el principado por parte de la multitud ordenada bajo el príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no puedan ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados; como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Ahora bien, está claro que de diverso modo reciben las divinas luces los hombres y los ángeles; pues éstos las perciben en su inteligible pureza, en tanto que los hombres las perciben bajo semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio. Y, por consiguiente, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Y, por la misma razón, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Hemos dicho, en efecto, al tratar del conocimiento de los ángeles, que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las co-

[1] C.1: ML 41,349
[2] I 1: MG 3,121

sas sobre que son iluminados los ángeles. El primer aspecto es, en cuanto que tales iluminaciones proceden del primer principio universal, que es Dios; y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios inmediatamente, y que "está situada como en la antecámara de Dios", según la expresión de Dionisio. El segundo aspecto es en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. Por último, según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares en cuanto éstas dependen cada una de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes. Se toma, por consiguiente, la distinción de jerarquías por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos que extienden hasta las divinas Personas cierto modo de jerarquía, que llaman "supercelestе". Hay, ciertamente, en las Personas divinas un orden de naturaleza, pero no de jerarquía. Pues, como dice Dionisio, "el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen". Lo cual debemos guardarnos de aplicar a las Personas divinas.

Soluciones. 1. En el argumento se toma principado, por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como repetidas veces lo dice Aristóteles.

2. No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, a saber, por

tur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus; et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et «quasi in vestibulis Dei collocatur», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.»[7] Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur: et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur (a.6). Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae.

Unde manifestum est eos[8] errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis Personis hierarchiam quam vocant «supercaelestem». In divinis enim Personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit 3 cap. «Cael. hier.»[9], «ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere». Quod absit ut in divinis Personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in praedictis locis intendit.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non

[7] § 2: MG 3,208.
[8] GUILELMUS PARISIENSIS, *De [illegible]*; BONAVENT., *In Sent.* [illegible]
[9] § 2: MG 3,165

distinguuntur in angelis hierarchiae: sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis: non sic autem est in angelis. Unde non est similis ratio.

esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, como se ha dicho.

3. Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender; lo cual no sucede en los ángeles. No hay, pues, en esto paridad entre los ángeles y los hombres.

ARTICULO 2

Utrum in una hierarchia sint plures ordines

Si en una jerarquía hay varios órdenes

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines.

1. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (nt.3), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

2. Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia: quia «nihil ibi singulariter possidetur» [10]. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere: nam ordo Diaconorum est «purgativus», Sacerdotum «illuminativus», Episcoporum «perfectivus», ut Dionysius dicit 5 cap. «Eccles. hier.» [11]. Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1,21, quod Deus constituit Christum hominem «supra omnem Principatum et

Dificultades. Parece que en una jerarquía no hay varios órdenes.

1. Variada la definición, varía también lo definido. Mas la jerarquía es orden, según dice Dionisio. Luego, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Mas, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que "nada se posee allí singularmente". Luego no hay diversos órdenes de ángeles.

3. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, de iluminar y de perfeccionar, puesto que el orden de los diáconos es "purificativo", el de los sacerdotes es "iluminativo" y el de los obispos es "perfectivo", según dice Dionisio. Mas cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Luego no hay distinción de órdenes en los ángeles.

Por otra parte, dice San Pablo que Dios constituyó a Cristo en cuanto hombre "sobre todo principado, y potestad, y virtud, y domi-

---

* *Sent.* 2 d.9 a.3; 4 d.24 q.2 a.1 q.3 sol.

[10] MAGIST. *Sent.* 2 d.4

[11] P.1 § 6. MG 3,505-8

nación", que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá en el artículo 6.

Respuesta. Como hemos dicho, una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Mas no sería ordenada, sino confusa, la multitud si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y actos; según es manifiesto que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con los diversos actos, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares y otro el de los que labran la tierra, y así de los demás.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades tres órdenes de hombres: uno, el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe, y otro, en fin, intermedio, que es la clase media.—Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes según los diversos actos y oficios, y toda esta diversidad se reduce a tres grados, a saber: el sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio señala en cada jerarquía tres órdenes.

Soluciones. 1. El orden puede tomarse de dos modos: por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden, o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común; pero algunas cosas se poseen más excelentemente por unos que por otros. Cual-

Potestatem et Virtutem et Dominationem»; qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra (a.6) patebit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis.—Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines (cf. nt.4).

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

Ad secundum dicendum quod in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unum-

quodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest: sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundum diversa officia et actus.

quier cosa, en efecto, se posee más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede; como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto está en un grado más perfecto; como el que es capaz de enseñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio. Pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y actos.

Ad tertium dicendum quod infimus angelus est supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Mt. 11,11: «Qui minor est in regno caelorum, maior est illo», scilicet Ioanne Baptista, quo nullus «maior inter natos mulierum surrexit». Unde minor angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare, sed illuminare et perficere, et altiore modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

3. El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello del Evangelio: "El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él, esto es, que San Juan Bautista, mayor que el cual no ha parecido ninguno entre los nacidos de mujer". El menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar, y de modo más excelente que los órdenes de nuestra jerarquía. Y, por tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

ARTICULO 3

Utrum in uno ordine sint plures angeli [1]

Si en un mismo orden hay varios ángeles

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli.

1. Dictum est enim supra (q.50 a.4) omnes angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

Dificultades. Parece que en un mismo orden no hay varios ángeles.

1. Hemos dicho que todos los ángeles son desiguales entre sí. Mas se dicen ser de un orden las cosas que son iguales. Luego a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

[1] *Sent.* 2 d.9 a.1.

2. Lo que se puede hacer suficientemente por uno, es superfluo que se haga por muchos. Mas las cosas que pertenecen a un mismo oficio angélico pueden hacerse suficientemente por un solo ángel; tanto mejor que por un solo sol se hace suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, cuanto es más perfecto el ángel que el cuerpo celeste. Si, pues, los órdenes se distinguen según los oficios, conforme hemos dicho, es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Se ha dicho anteriormente que todos los ángeles son desiguales. Si hay, pues, varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden; y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. No hay, pues, varios ángeles de un mismo orden.

Por otra parte, en Isaías se dice que los serafines "se gritaban unos a otros". Luego hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Respuesta. El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general, y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; mas el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás [47].

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente los ángeles y sus ofi-

2. Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est (a.2), superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

3. Praeterea, supra (arg.1) dictum est quod omnes angeli sunt inaequales. Si ergo plures angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isaiae 6,3 dic., ar, quod Seraphim «clamabat alter ad alterum». Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum quod illo qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia: qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut

Dionysius dicit 6 cap. «Cael. hier.» (nt.4). Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum, nisi in communi: secundum quem modum, multi angeli sub uno ordine, continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine: sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, 10 cap. «Cael. hier.» [1], quod in uno et eodem ordine angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

cios, como dice Dionisio; y de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos; y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero, si conociésemos perfectamente los ministerios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que en realidad cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Soluciones. 1. Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden; pero en absoluto no son iguales. Por eso dice Dionisio que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. Así como, en una superficie que es mitad blanca y mitad negra, los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden; pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

[1] § 2: MG 3,278.

ARTICULO 4

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis *

Si la distinción de jerarquías y órdenes viene de la naturaleza en los ángeles

Dificultades. Parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no viene de la naturaleza.

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio que "imita en lo posible a lo deiforme". Mas la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Luego la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Como dice Dionisio, a los serafines se les llama "ardientes" o "abrasantes". Mas esto oficio parece ser de la caridad, la cual no procede de la naturaleza, sino de la gracia; pues "se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado", como dice San Pablo; lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles, como dice San Agustín. Luego los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Mas los órdenes entre los hombres no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obisp), otro presbítero y otro diácono. Luego tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis.

1. Hierarchia enim dicitur sacer principatus: et in definitione eius Dionysius [13] ponit quod «deiformo, quantum possibile est, similis». Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Praeterea, Seraphim dicuntur «ardentes», vel «incendentes», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia: «diffunditur» enim «in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», ut dicitur ad Rom. 5,5. «Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest», ut Augustinus dicit XII «De civ. Dei» [15]. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae: non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

---

* *Sent.* 2 d.9 a.2; « d 24 q » a » 2 » sed «

[13] Cf. nt.3 et 12

[14] § 1: MG 3,203

[15] C 9: ML 41,337

Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. II «Sent.», quod «ordo angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt». Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Por otra parte, el Maestro de las Sentencias dice que "se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales". Luego la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. — Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia: quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra (q.62 a.6 et ad 3) dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Respuesta. El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Mas el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. El uno, según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales; y por relación a este fin, se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales.—El otro modo en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales, y en este sentido su fin es la visión de la divina esencia y la fruición inalterable de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Y, por respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles completivamente, o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y dispositivamente, según los dones naturales; porque a los ángeles se los dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como queda dicho; y por eso en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Con lo dicho está clara la respuesta a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum ordines angelorum convenienter nominentur [1]

Si se nombran debidamente los órdenes de los ángeles

Dificultades. Parece que no están bien nombrados los órdenes de los ángeles.

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes. Mas los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Luego no es razón que un orden se llame de "ángeles" y otro de "virtudes".

2. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del Salmo: "Sabed que el Señor es Dios". Luego no es propio llamar "dominaciones" a un orden de espíritus celestes.

3. El nombre "dominación" sugiere la idea de gobierno. Mas esto mismo sucede también con los nombres de "principados" y "potestades". Luego estos tres nombres impropiamente se apropian a tres órdenes.

4. "Arcángeles" significa "ángeles príncipes". Luego no debe darse este nombre sino al orden de los "principados".

5. El nombre "serafín" se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de "querubín" se toma de la ciencia. Mas la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Luego no deben ser nombres de órdenes especiales.

6. "Tronos" significa "asientos". Mas se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los "tronos" no debe ser orden distinto de los órdenes de los "querubines" y de los "serafines". Parece, pues, que los órdenes de los ángeles se designan impropiamente.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur.

1. **Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et Virtutes caelestes** [16]. **Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo «Angelorum», et alius «Virtutum».**

2. **Praeterea, esse Dominum est proprium Dei; secundum illud Ps. 99,3: «Scitote quoniam Dominus ipse est Deus». Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum «Dominationes» vocatur.**

3. **Praeterea, nomen «Dominationis» ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen «Principatuum», et «Potestatum». Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.**

4. **Praeterea, «Archangeli» dicuntur quasi «Principes Angeli». Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini «Principatuum».**

5. **Praeterea, nomen «Seraphim» imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet: nomen autem «Cherubim» imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.**

6. **Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo «Thronorum» ab ordine «Cherubim» et «Seraphim».—Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.**

---

[1] *Sent.* 2 d.9 a.3-4; *In Col.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 3,80; *Compend. Theol.* c.127

[16] Dionys., *De eccl. hier.* c.5: MG 3,504

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim «Seraphim» ponitur Isaiae 6,2; nomen «Cherubim», Ez. 1 [17]; nomen «Thronorum», Col. 1,16; «Dominationes» autem et «Virtutes» et «Potestates» et «Principatus» ponuntur Ephes. 1,21; nomen autem «Archangeli» ponitur in Canonica Iudae v.9; nomina autem «Angelorum» in pluribus Scripturae locis.

Por otra parte, está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así; pues el nombre de "serafín" consta en Isaías, y el de "querubín", en Ezequiel; el de "tronos", en la Carta de San Pablo a los Colosenses; los de "dominaciones", "virtudes", "potestades" y "principados", en la Carta a los Efesios; el de "arcángeles", en la canónica de San Judas, y el nombre de "ángeles", en muchos lugares de la Escritura.

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod «propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» (nt.11). Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est (q.13 a.2) de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter: sicut sancti homines participative dicuntur dii».—Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi conequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum «substantiam rationalem»: non autem «substantiam intellectualem», quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia

Respuesta. En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que "los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades", según dice Dionisio. Mas, para saber cuál sea la propiedad de cada orden, nótese que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos, a saber: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con excedencia de la cosa respecto de lo que se la atribuye, como se ha dicho de todos los nombres que se atribuyen a Dios; y está, finalmente, por participación cuando lo que se atribuye a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo minorado, como se dice que los hombres santos son "dioses" por participación.—Si, pues, se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella; si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una "substancia racional", no que es una "substancia intelectual", lo cual es el nombre propio del ángel,

[17] Cf. Is. 15,26

puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación; tampoco se le nombre "substancia sensible", que es nombre propio del bruto, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Tómese en cuenta, por consiguiente, en los órdenes angélicos, que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad, y al inferior se atribuye a modo de participación; y viceversa, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como excediéndola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Y según esto, Dionisio expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales.—San Gregorio, empero, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores; pues dice que "se llama ángeles a los que anuncian las cosas menos importantes; arcángeles, a los que anuncian las cosas más elevadas; virtudes, a los que obran los milagros; potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos, y principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos".

Soluciones. 1. Angel significa mensajero, y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina órdenes superiores.

convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque «substantiam sensibilem», quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus.

Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem: e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius (l.c. n.14) exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum.—Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim [11] quod «Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quas miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt».

Ad primum ergo dicendum quod angelus «nuntius» dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem an-

[11] *In Evang.* l. 2 hom. 34: ML 77,1250

gelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius 5 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.16).—Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant.

«Virtus» autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem: et sic omnes caelestes spiritus nominantur caelestes virtutes, sicut et «caelestes essentiae» (ibid.).—Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis: et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, 8 cap. «Cael. hier.» [19], quod «nomen Virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem», primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius 12 cap. «De div. nom.» [20], «Dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum: sed per participationem, divina eloquia vocant Dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt». Unde et Dionysius dicit in 8 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.10), quod nomen «Dominationum» primo quidem significat «quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione», sicut plebs subiicitur «et a tyrannica oppressione»; quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat «quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel

En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación; y por eso trae su nombre de la simple manifestación y como que se apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio.—También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas.

"Virtud" puede tomarse en dos sentidos. Uno, común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también "substancias celestes". — Otro sentido en que se toma es para denotar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio que "el nombre de virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable", en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes, y, además, para recibir las cosas divinas; significa, pues, que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan; lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. Según dice Dionisio, "se alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; mas los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones". Por donde el mismo Dionisio dice que "el nombre de las dominaciones significa", en primer lugar, "cierta libertad o exención de condición servil y de sujeción baja", como la de la plebe, "y también de la opresión tiránica" que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa "cierto gobierno rígido e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tiranos o de los oprimidos por ellos". En tercer

[19] § 1: MG 3,237.
[20] § 2: MG 3,969-972. S Th ect 1

lugar, significa el "apetito y participación del verdadero dominio cual se encuentra en Dios".—Y, del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios; por ejemplo, el nombre "virtudes" significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. Los nombres "dominación", "potestad" y "principado" pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; y por eso dice San Gregorio que "ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones porque los demás están sometidos a obedecerlos".—El nombre de "potestad" designa cierta intimación, según aquello del Apóstol: "El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste"; por eso dice Dionisio que el nombre de "potestad" significa cierta ordenación, así respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las potestades ordenar las cosas que se han de hacer por los súbditos.—Mas ser príncipe, como dice San Gregorio, "es tener prioridad entre otros"; como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio que el nombre de "principados" significa "guía con orden sagrado"; y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente príncipes, según aquello del Salmo: "Precedían los príncipes juntamente con los cantores".

4. Los "arcángeles" están, según Dionisio, entre los principados y los ángeles. Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos; por ejemplo, lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los ar-

oppressorum a tyrannis». Tertio significat «appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo». — Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen «Virtutum» significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod nomen «Dominationis», et «Potestatis», et «Principatus», diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (l.c. nt.18) quod «quaedam angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, Dominationes vocantur».—Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud Apostoli ad Rom. 13,2: «Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit». Et ideo Dionysius dicit (l.c. nt.10) quod nomen «Potestatis» significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda.—Principari vero, ut Gregorius dicit (l.c. nt.18), est «inter reliquos priorem existere», quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, 9 cap. «Cael. hier.» [1], quod nomen «Principatuum» significat «ductivum cum ordine sacro». Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur; secundum illud Psalmi 67,26: «Praevenerunt principes coniuncti psallentibus».

Ad quartum dicendum quod «Archangeli», secundum Dionysium (ibid.), medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque: sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicun-

[1] § 1: MG 3,357

tur quasi «Principes Angeli»: quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt angeli.—Secundum Gregorium autem (l.c. nt.18), dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas lussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quod nomen «Seraphim» non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen «ardoris» vel «incendii». Unde Dionysius, 7 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.11), exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum.—Secundo vero, virtutem activam eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes.—Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant.

Similiter etiam nomen «Cherubim» imponitur a quodam excessu scientiae: unde interpretatur «plenitudo scientiae». Quod Dionysius exponit (Ibid.) quantum ad quatuor: primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huius-

cángeles son considerados como "ángeles príncipes", porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los principados, son ángeles. — Aunque, según San Gregorio, se llaman arcángeles porque tienen prioridad sólo con respecto a los ángeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los principados se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. La palabra "serafín" no trae su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra "ardor" o "incendio". Por eso Dionisio declara la palabra "serafín" por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: primeramente, el movimiento, que es hacia arriba y continuo; con lo cual se indica que los serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible.—En segundo lugar, su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y además con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los súbditos, excitándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio.—En tercer lugar se advierte en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra "querubín" está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como "plenitud de ciencia"; lo cual expone Dionisio por relación a cuatro cosas: primero, en cuanto a la perfecta visión de Dios; segundo, en cuanto a una plena recepción de la luz divina; tercero, en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la hermosura del orden de las cosas derivadas de Dios; y, por último, en cuanto a que, inundados

ellos plenamente con este conocimiento, le efunden copiosamente a otros.

6. La excelencia del orden de "tronos" sobre los órdenes inferiores consiste en que los tronos pueden conocer inmediatamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los querubines, en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los serafines tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluída la de los tronos, en ésta, sin embargo, no están incluídas las otras dos; por donde es distinto el orden de los tronos de los órdenes de los querubines y serafines. Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluída en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio declara el nombre de "tronos" por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se debe atender a cuatro cosas: 1.ª, el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados tronos se elevan hasta conocer inmediatamente en Dios las razones de las cosas; 2.ª, la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios; 3.ª, que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo le llevan a los inferiores; 4.ª, la figura; porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

modi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quod ordo «Thronorum» habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim, vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est Thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso.

Exponit autem Dionysius (ibid.) nomen Thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm: quia sedes supra terram elevantur. Et sic angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant.—Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas: quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso: nam ipsi angeli firmantur per Deum.—Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura: quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULO 6

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur *

Si están bien asignados los grados de cada orden

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur.

1. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus: nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

4. Praeterea, Gregorius (nt. 18) ponit Principatus supra Potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit (nt.21).

Sed contra est quod Dionysius ponit (nt.14), in prima quidem hierarchia, Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, Thronos ut ultimos; in media vero, Dominationes ut primos, Virtutes ut medios, Potestates ut ultimos; in ultima, Principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius (l.c. nt.18) et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad Principatus et Virtutes diffe-

Dificultades. Parece que no se asignan con propiedad los grados de los órdenes.

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Mas las dominaciones, los principados y las potestades significan cierta prelacía, como indican sus nombres. Luego estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Mas el orden de los tronos parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Luego el orden de los tronos es el más alto.

3. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser facultad más elevada que la voluntad. Luego también el orden de los querubines parece más elevado que el de los serafines.

4. San Gregorio coloca los principados sobre las potestades. Luego no están inmediatamente sobre los arcángeles, como opina Dionisio.

Por otra parte, Dionisio supone en la primera jerarquía a los serafines como primeros, a los querubines como medios y a los tronos como últimos; en la segunda, a las dominaciones como primeros, a las virtudes como medios y a las potestades como últimos; en la tercera y última, a los principados como primeros, a los arcángeles como medios y a los ángeles como últimos.

Respuesta. En la asignación de los grados de los órdenes angélicos convienen San Gregorio y Dionisio en todos, excepto en los principados y virtudes; pues Dionisio coloca a las virtudes debajo de las dominacio-

* *Sent.* 2 d.9 a.3; *In Eph.* lect.7; *In Col.* c.1 lect.4; *Cont. Gent.* 3,80; *Compend. Theol.* c.126

nes y sobre las potestades, y a los principados bajo las potestades y sobre los arcángeles, en tanto que San Gregorio coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, y a las virtudes entre las potestades y los arcángeles. Y ambas sentencias pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol, el cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice que Dios constituyó a Cristo "a su diestra en los cielos sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación", en la cual coloca el Apóstol, el cual, enumerando los órdenes descendentes, dice: "Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los tronos como las dominaciones, los principados y las potestades", donde coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, según el orden de San Gregorio.

Veamos, pues, primeramente las razones de la clasificación de Dionisio. En ella se debe observar que, como hemos dicho, la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda las toma de las causas más universales, y la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer, y a la última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra; porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio, deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios, a saber: los serafines, los querubines y los tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno

renter. Nam Dionysius (l.c. nt.34) collocat Virtutes sub Dominationibus et supra Potestates, Principatus autem sub Potestatibus et supra Archangelos: Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum et Potestatum, Virtutes vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Eph. 1, 20-21, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, «ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem»: ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Col. 1,16, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit: «Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt»: ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra (a.1) dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad specialos effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum: scilicet Seraphim et Cherubim et Thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam guber-

nationem sive dispositionem: scilicet Dominationes, Virtutes et Potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem: scilicet Principatus, Angelos et Archangelos.

In respectu autem ad finem, tria considerari possunt: nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII «Metaphys.» [a], potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant: alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae. Nam Throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt: quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum: sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum.

Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt: quod est proprium Dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum: quod pertinet ad Virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut

bierno o disposición común: dominaciones, virtudes y potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra, a saber, principados, ángeles y arcángeles.

Mas respecto del fin puede atenderse a tres cosas: pues primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él; de esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el capitán es fin del ejército, según la expresión de Aristóteles, puede verse una semejanza de este orden en las cosas humanas; pues hay efectivamente algunos de tal dignidad que, sin intermedio de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o capitán; otros, además de esto, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él inmediatamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; mas los querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos, y los serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo [48]. De este modo, el orden de los tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero en ella es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas pres-

[a] XI c.12 n.1 (BR 1075a15) · S.TH., lect.12 n.2620

critas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Mas en la ejecución de cualquier acto hay algunos que le comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los ángeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los arcángeles, según queda dicho.

Esta designación de los órdenes parece efectivamente adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior; el ínfimo grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor procedente, con el cual tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los tronos, que por su mismo nombre tiene relación con las dominaciones, puesto que los tronos son, según San Gregorio, "por los que Dios ejecuta sus juicios", por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar inmediatamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las potestades tiene afinidad con el de los principados; pues, perteneciendo a las potestades el poner orden en sus súbditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y

aliqui exequantur: et hoc pertinet ad Potestates.

Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur: et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent: quod ad Archangelos pertinet, ut supra (a.5 ad 4) dictum est.

Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum Personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens: cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum Dominationibus: nam Throni dicantur, secundum Gregorium[22] «per quos Deus sua iudicia exercet»; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum: nam cum Potestatum sit ordinationem subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam «bonum gentis est divinius quam bonum unius homi-

[22] I c. nt 18. ML 76,1151

nis» [24]. Unde dicitur Dan. 10,13: «Princeps regni Persarum restitit mihi».

Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum Dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem Augustinus dicit in III «De Trin.» [25], «corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum». Primus ergo ordo post Dominationes dicitur Principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde Potestates, per quas arcentur mali spiritus: sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13,3-4. Post quas sunt Virtutes, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que "el bien común es más divino que el particular". Así dice Daniel: "El príncipe del reino de Persia se me opuso".

También la disposición de los órdenes que hace San Gregorio es oportuna. En efecto: siendo las dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Mas, como dice San Agustín, "los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno". Así, pues, el primer orden, después del de las dominaciones, se dice que es el de los principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos; vienen después las potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, según dice el Apóstol; siguen a éstas las virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros; después de las virtudes vienen los ángeles y arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que superan a la razón, ya las pequeñas que caen bajo el dominio de ella.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident: et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Soluciones. 1. En los ángeles es más principal su sumisión a Dios que su prelacía sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacía, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine Thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est (in c).

2. La proximidad a Dios que significa el nombre de los tronos, se da también en los querubines y serafines, y de modo más excelente, conforme a lo dicho.

Ad tertium dicendum quod, sic-

3. Como queda dicho, el conoc-

[24] Aristot., *Ethic.* [illegible]

[25] Cf.: ML 42,873

miento se realiza en cuanto que la cosa conocida está en el cognoscente; en cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a la cosa amada. Por otra parte, las cosas superiores están en sí mismas de un modo más elevado que en las inferiores; en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más elevado que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento.

4. Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según San Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada; porque el nombre de principados se toma, según San Gregorio, de que "presiden a los espíritus buenos", y esto mismo compete a las virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las virtudes, según San Gregorio, parecen ser lo mismo que los principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, mediante lo cual se prepara el camino para la anunciación que hacen los arcángeles y los ángeles.

ut supra (q.16 a.1; q.27 a.3) dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeominet dilectioni: superiorum autem dilectio, et praecipuo Dei praeeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius (l.c. nt.23) Principatuum nomen ex hoc, quod «bonis spiritibus praesunt»: et hoc convenit Virtutibus, secundum quod in nomine Virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULO 7

Utrum ordines remanebunt post diem iudicii [1]

Si han de permanecer los órdenes después del día del juicio

Dificultades. Parece que no permanecerán los órdenes después del día del juicio.

1. Dice el Apóstol que Cristo "reducirá a la nada todo principado y toda potestad cuando entregue a Dios Padre el reino"; lo cual tendrá lugar en la consumación final. De igual modo, pues, en aquel estado serán

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 15,24, quod Christus evacuabit omnem Principatum et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione.

[1] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.1; 4 d.17 q.1 a.2 q.1; *In I Cor.* 15 lect.1

in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Praeterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium: quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Heb. 1,14, de angelis, quod «omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis»: ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usquo ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines angelorum.

Sed contra est quod dicitur Iud. 5,20: «Stellae manentes in ordine et cursu suo»: quod exponitur de angelis[*]. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari: scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra (a.4) dictum est. Et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis: differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis.

Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad

reducidos a la nada todos los demás órdenes.

2. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Mas, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque no adelantarán ya más en la ciencia. Luego sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol que "son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual se infiere claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir los hombres a la salvación. Mas todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Luego no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

Por otra parte, dice la Sagrada Escritura que "las estrellas conservarán su orden y su curso", lo cual interpreta de los ángeles la Glosa. Luego los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Respuesta. En los órdenes angélicos hay que considerar dos cosas: la distinción de grados y el desempeño de ministerios. La distinción de grados es en ellos según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya hemos dicho. Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque, en efecto, no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir; y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

El desempeño, empero, de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a conducir a otros

[*] *Glossa interl. ex Ruperto* ML 167,1031

al fin; pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en el tiempo del combate y otras en el del triunfo.

finem: remanebit autem, secundum quod convenit *in* ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

Soluciones. 1. Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de conducir a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: "Cuando haya entregado a Dios Padre el reino", esto es, cuando haya conducido a los fieles a la fruición final de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli, dicentis, «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

2. Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, hay entre nosotros muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida; como lo indica el hecho de que, si se olvida alguno de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas.—Así, pues, conociendo los ángeles inferiores la razón de las obras divinas mediante la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, mas también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de cosa alguna, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

Ad secundum dicendum quod actiones angelorum super alios angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Invenluntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus, *non solum quantum* ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis obliviscerelur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato.—Sic igitur, cum inferiores angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

3. Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conduci-

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non

sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

dos a la salvación mediante el ministerio de los ángeles, no obstante, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas ilustraciones.

ARTICULO 8

Utrum homines assumantur ad ordines angelorum [1]

Si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles

Ad octavum sic procedituf. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum.

1. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Praeterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Praeterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat, «Super Matth.» [2]. Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 22,30, de sanctis, quod «erunt sicut angeli Dei in caelo».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.4,7) dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum

Dificultades. Parece que los hombres no serán elevados a los órdenes de los ángeles.

1. La jerarquía humana está debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Mas los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Luego tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen corresponder a las almas de los santos. Luego no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Mas es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo. Luego no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

Por otra parte, el Señor dice, hablando de los santos, que "serán como ángeles en el cielo".

Respuesta. Como hemos dicho, los órdenes angélicos se distinguen, tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Si, pues, se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados

[1] *Sent.* 2 d.9 a.2.

[2] Hom. 22 MG 57,343

de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Fijándose algunos en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse a ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo; porque contradice a la promesa de Cristo, quien dice que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Tratándose, en efecto, del orden, lo que se refiere a la naturaleza es material; lo que en último término hace el orden es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Pueden, por tanto, los hombres merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que vengan a igualarse con los ángeles en cualesquiera de los grados angélicos; lo cual es ser elevados los hombres a los órdenes de los ángeles [49].

Dicen otros que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles.—Pero esto está en contra de San Agustín, el cual dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, "porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios".

naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum: quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam [28] considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem angelorum. Quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae 20,36, quod filii resurrectionis erunt aequales angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis: completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis aequentur secundum singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum.—Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII «De civ. Dei» (cf. nt.15), quod non erunt duae societates hominum et angelorum, sed una: «quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo».

Soluciones. 1. La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales [50]; no así a los hombres, según queda dicho. Y, por tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. Los hombres, empero, pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

Ad primum ergo dicendum quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra (a.4; q.62 a.6) dictum est. Et ideo sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum quod angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, «nec rebus vivorum intersunt», ut Augustinus dicit in libro «De cura pro mortuis agenda» [2]. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel daemones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit (Ib. c.16).

2. Los ángeles, según el orden de naturaleza, están entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Mas los hombres santos, aun después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas "ni se entrometen en los asuntos de los vivos", según dice San Agustín. Sin embargo, por una dispensación especial se concede a veces a algunos santos, vivos o muertos, ejecutar estos oficios, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como San Agustín dice.

Ad tertium dicendum quod homines ad poenam daemonum transferri, non est erroneum: sed quidam erronee posuerunt daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

3. No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios; pero sí erraron los que afirmaron que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos; y esto es lo que reprueba San Crisóstomo.

[2] C.13,16 ML 40,604-607

CUESTION 109

(In quatuor articulos divisa)

De ordinatione malorum angelorum

Del orden de los ángeles malos

Pasemos ahora a considerar el orden de los ángeles malos; sobre lo cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si hay órdenes entre los demonios.

Segunda: si hay prelación entre ellos.

Tercera: si unos demonios iluminan a otros.

Cuarta: si los demonios están sometidos a la prelación de los ángeles buenos.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ordines sint in daemonibus.

Secundo: utrum in eis sit praelatio.

Tertio: utrum unus illuminet alium.

Quarto: utrum subiiciantur praelationi bonorum angelorum.

ARTICULO 1

Utrum ordines sint in daemonibus [1]

Si hay órdenes entre los demonios

Dificultades. Parece que no hay órdenes entre los demonios.

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como San Agustín dice; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Mas en los ángeles buenos nada hay desordenado. Luego en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Los órdenes angélicos se contienen bajo alguna jerarquía. Mas los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Luego no hay órdenes en los demonios.

3. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in daemonibus.

1. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro «De natura boni» [1]; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus: cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in daemonibus non sunt ordines.

3. Praeterea, daemones de singulis ordinibus angelorum cecide-

[1] *Sent.* 2 d.6 q.1 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.4; *In Eph.* 6 lect.3.

[1] C.3: ML 42,553.

runt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel Throni, vel Dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. ult. 12, quod «est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (q.108 a.1.7.8) dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum: scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra (q.62 a.3) posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus: quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit [1].

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra (q.49 a.3) habitum est. Et ideo daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quod ordinatio daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra: utitur enim daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis daemonum, non est sa-

órdenes angélicos. Si, pues, se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Mas no se da el caso de llamarles serafines, o tronos, o dominaciones. Luego tampoco están en determinados órdenes.

Por otra parte, el Apóstol dice que "nuestra lucha es contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso".

Respuesta. Como quedó dicho, los órdenes angélicos se entienden según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Mas en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer, y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende, pues, a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los cuales cayeron, según ya dijimos que todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, según lo dice Dionisio.

Soluciones. 1. Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, según queda dicho. Por tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que lo hace, es sagrado, pues usa Dios de ellos para sí mismo. Pero por parte de la voluntad de los mismos demo-

[1] *De div. nom.* c.4 § 23 MG 3,725

nios no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal [51].

3. El nombre de serafín está tomado del ardor de la caridad; el de los tronos, de la inhabitación divina; el de las dominaciones implica cierta libertad; cosas todas que se oponen al pecado. Y por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron [52].

Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem Thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem Dominationum importat libertatem quandam: quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULO 2

Utrum in daemonibus sit praelatio [*]

Si hay prelación entre los demonios

Dificultades. Parece que entre los demonios no hay prelación.

1. Toda prelacia se funda en algún orden de justicia. Mas los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Luego no hay en ellos prelacía.

2. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacía. Mas obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de los Proverbios: "Entre los soberbios siempre hay discordias." Luego en los demonios no hay prelación.

3. Si hay en los demonios alguna prelación será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Mas no la hay por razón de su naturaleza, porque la sujeción y la servidumbre no provienen de la naturaleza, sino del pecado; tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Luego no hay prelación en los demonios.

Por otra parte, dice la Glosa que, "mientras dure el mundo, presidirán

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit praelatio.

1. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

2. Praeterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud Prov. 13,10: «Inter superbos semper sunt iurgia». Ergo in daemonibus non est praelatio.

3. Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam: quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam: quia sic superiores daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in daemonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa [ordin.], I ad Cor. 15: «Quan-

[*] Supra q.63 a.8; Sent. 2 d.6 q.1 a.4; d.7 a.2 q.4.

diu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt».

Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus: quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis (a.1) quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit quod sit in eis praelatio. — Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, quae «attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter», ut dicitur Sap. 8,1.

Ad primum ergo dicendum quod praelatio daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quod concordia daemonum, qua quidem aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quod daemones non sunt aequales secundum naturam: unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natu-

ángeles a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios".

Respuesta. Siendo el obrar cual es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho se infiere claramente que algunos de los demonios están naturalmente constituidos bajo otros; por tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros, y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacía, a saber, que la acción del súbdito esté sometida a la acción del prelado. Por consiguiente, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacía.—Es esto, por otra parte, muy conforme a la Sabiduría de Dios, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como dice la Sagrada Escritura, "se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad".

Soluciones. 1. La prelacía de los demonios no se funda en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos [53].

3. Siendo los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacía. No sucede así entre los hombres, que son

todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino antes para su mal; porque, como el obrar mal sea signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable [54].

ra sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praecesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULO 3

Utrum in daemonibus sit illuminatio

Si los demonios se iluminan unos a otros

Dificultades. Parece que entre los demonios hay iluminación.

1. Iluminar es manifestar la verdad. Mas un demonio puede manifestar la verdad a otro, dado caso que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Luego los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Un cuerpo redundante de luz puede iluminar a otro deficiente en ella, como el sol ilumina a la luna. Mas los demonios superiores participan de manera más espléndida la luz natural. Luego parece que puedan iluminar a los inferiores.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in daemonibus sit illuminatio.

1. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus daemon potest alteri veritatem manifestare: quia superiores magis nomine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores daemones possunt inferiores illuminare.

2. Praeterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores daemones possint inferiores illuminare.

Por otra parte, la iluminación va unida con la purificación y perfeccionamiento, como queda dicho. Mas el purificar no puede atribuirse a los demonios, conforme a lo que dice el Eclesiástico: "¿De fuente impura puede salir cosa pura?" Luego tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est [1]. Sed purgare non convenit daemonibus; secundum illud Eccli. 34,4: «Ab immundo quid mundabitur?» Ergo etiam neque illuminare.

Respuesta. No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Se ha dicho, en efecto, que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta dice orden a Dios, que ilumina a todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en

Respondeo dicendum quod in daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (q.107 a.2) quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio: sicut cum unus angelus

[1] Q.106 a.1 arg. *Sed contra* a.2 ad 1

alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino intendit abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Mas la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien substraerse del orden divino. Por tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución [55].

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est (in o).

Ad secundum dicendum quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis neque in daemonibus: quia, sicut supra[1] dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Soluciones. 1. No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho.

2. Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como queda dicho, desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTICULO 4

Utrum boni angeli habeant praelationem super malos

Si los ángeles buenos ejercen algún dominio sobre los malos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod boni angeli non habeant praelationem super malos.

1. Praelatio enim angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non habent praelationem super malos.

2. Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi bonorum angelorum, vide-

Dificultades. Parece que los ángeles buenos no tienen ningún dominio sobre los malos.

1. Lo que más resalta en la prelacía de los ángeles es la comunicación de luces. Mas los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Luego los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. El mal que hacen los súbditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Mas los demonios hacen muchas cosas malas. Si, pues, están sometidos al

[1] Q. 55 a. 2; q. 58 a. 2; q. 76 a. 2.

dominio de los ángeles buenos, ello argüiría en éstos alguna negligencia; lo cual no se puede afirmar.

3. La prelacía de los ángeles es según el orden de naturaleza, como queda dicho. Mas, si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como es común sentir, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Luego los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

Por otra parte, San Agustín dice que "el espíritu de vida desertor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo". Igualmente afirma San Gregorio que "las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios".

Respuesta. Todo el orden de prelación está primera y originariamente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de tal modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de El, como son los ángeles buenos; de la cual perfección están privados los demonios. Luego los ángeles buenos tienen prelación sobre los malos y los rigen.

Soluciones. 1. Se revelan por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos; al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones por lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo

tur in angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelatio angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra (a.2) dictum est. Sed si daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi daemones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni angeli praelationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.»[3], quod «spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum». Et Gregorius dicit[4] quod «Potestates dicuntur angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt».

Respondeo dicendum quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant: illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli: qua perfectione daemones privantur. Et ideo boni angeli super malos praelationem habent, et per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum: sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt: quia ordinant eas ad Deum. Ex

[3] C.4: ML 42,873.
[4] *In Evang.* hom.34: ML 76,1251.

parte vero daemonum, non sunt illuminationes: quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

Ad secundum dicendum quod sancti angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum quod angelus qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae iustitiae, cui inhaerent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines, «spiritualis iudicat omnia», ut dicitur I ad Cor. 2,15. Et Philosophus dicit, in libro «Ethic.»[1], quod «virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum».

son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para cumplimiento de su propia iniquidad.

2. Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y, por tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le exceden en naturaleza; porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles [56]. Incluso entre los hombres, "el espiritual juzga de todo", según la expresión del Apóstol. El mismo Aristóteles enseña que "el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos".

[1] L.3 c.4 n.6 (BK 1113a33): S.TH., lect.10 n.494; 1.10 c.5 n.10 (BK 1176a17): S.TH., lect.8 n.2062.

DOMINIO Y PODER DE LOS ANGELES SOBRE LOS CUERPOS

I. La creencia del influjo de los espíritus sobre los cuerpos

La creencia en la existencia de seres superiores para el gobierno del mundo corpóreo se nos presenta en la historia de las religiones tal vez como más universal y arraigada en las falsas religiones que en la verdadera. En el paganismo, estas deidades de categoría secundaria presiden las fuentes, los ríos, los bosques, las tempestades, las cosechas, etc., hasta llegarse a concepciones tan ridículas como grotescas. Cuanto el hombre se ha sentido más débil ante la manifestación, a veces aterradora, de las fuerzas ocultas de la naturaleza o simplemente ante la inmensidad del espacio en horizontes inacabables, y cuanto más ha perdido su insuficiencia al sentirse impotente para dominar esos elementos y para defenderse de ellos, o siquiera para explicar los fenómenos de la naturaleza, más ha sentido la necesidad de creer en la única divinidad verdadera y postrarse ante ella o de forjar, a falta de la fe verdadera, las más variadas y falsas divinidades, creyendo en ellas y llegando hasta ofrecerlas sacrificios, a veces tan humillantes como repugnantes para el hombre mismo, con el fin de aplacarlas y tenerlas propicias. Platón [1] y Aristóteles [2] no lograron o no se resolvieron a substraerse a esta creencia de estar el mundo corpóreo encomendado al cuidado de estas deidades de orden inferior, transmitida hasta ellos a través de los poetas antiguos desde los tiempos de las razas primitivas de Grecia y de los países en contacto con ella [3].

Este hecho nos revela ya de algún modo, por la ley general de precedencia de la verdad sobre el error, la existencia de alguna revelación primitiva acerca de la presidencia de los espíritus separados sobre los cuerpos y sobre la materia. En la religión cristiana concebimos tal hecho pensando en el Dios único verdadero, que, por su bondad, sabiduría y poder infinitos, libremente y con poderes limitados por su voluntad, destina espíritus puros benéficos, es decir, los ángeles buenos, a regir y gobernar las criaturas puramente corporales, lo mismo que les destina a la guarda y custodia de los hombres.

La explicación de este hecho es el objeto de la cuestión 110 de la *Suma*. De este mismo hecho, con relación a los hombres, se tratará en las tres cuestiones siguientes.

---

[1] Cf. 1 q.22 a.3.
[2] *Metaph.* 6.8.6 (BK 1033b27).
[3] Cf. E. GILSON, *Dios y la filosofía* c.1 (Buenos Aires 1945).

II. *Lo que hay de cierto y de dudoso respecto al demonio o poder de los espíritus sobre la materia*

1. Ciertamente que no se puede conceder a los espíritus puros creados, buenos ni malos: *a*) poder alguno estrictamente creador, cualquiera que éste sea, al modo de los *demiurgos* paganos; ni poder para transformar substancialmente con sólo el imperio de la voluntad los seres materiales unos en otros, sin la intervención y el concurso de las causas propias naturales de tales efectos, en contra de lo que cree el vulgo ignorante al atribuir o suponer en las brujas poder para cambiar seres humanos en aves o víboras. El poder de crear y de suplir de este modo las causas propias de tales efectos o de prescindir de ellas es un privilegio soberano y exclusivo de Dios (a.2);

b) tampoco se puede suponer en ello poder para hacer por sí mismos verdaderos y auténticos milagros. Tales espíritus y todo su poder están comprendidos dentro de la naturaleza creada, y el milagro es un hecho que supera a toda la naturaleza creada, dentro de la cual están todos los ángeles buenos o malos (a.4);

c) ni poder absoluto o arbitrario para obrar lo que ellos quieran sobre los cuerpos, incluso respecto de aquellos efectos que con su virtud natural pueden producir y de hecho producen a veces en ellos. Sólo pueden ejercer tal poder en la medida en que Dios se lo permite u ordena para premio o ejercicio de los hombres buenos o para castigo de los malos.

Sobre los límites de este poder de los espíritus, particularmente de los espíritus malos, escribe San Agustín: «Qué es lo que pueden por naturaleza los ángeles, aunque no lo ejecuten porque les está prohibido, y qué es lo que su condición natural no les permite, difícil le es al hombre adivinarlo, y mejor diríamos imposible, si no es en virtud del don mencionado por el Apóstol cuando dice: *A otro, discreción de espíritus*. Así, los ángeles malos pueden hacer ciertas cosas si los espíritus superiores se lo permiten, supuestos en mandato de Dios; pero otras no las pueden hacer aunque se lo permitan los ángeles superiores, pues se lo niega aquel de quien mana su obrar natural, y con frecuencia no les permite obrar ciertas cosas aunque les haya otorgado el poder» [4].

2. Se deben rechazar en absoluto no sólo los *demiurgos* paganos y pagano-judíos del platonismo y neo-platonismo, sino también: *a*) las formas separadas y subsistentes para cada una de las especies de seres sensibles en el sentido y en las funciones que se les atribuye en el sistema platónico; *b*) la inteligencia agente, supuesta por Avicena para presidir toda la actividad de los cuerpos; *c*) la opinión, probablemente sostenido por Aristóteles, según la cual las substancias inmateriales superiores sólo se ocuparían de los cuerpos celestes, sin que ninguna de ellas tuviese algo que ver con los cuerpos terrestres.

3. La intervención de los espíritus en el obrar de los cuerpos, de ningún modo debe llevar consigo la negación del carácter fijo y estable que tiene las leyes físicas por las que se rige el ejercicio

[4] *De Trinitate* l. 3 c. 9 n. 16 ed. de la BAC, p. 295 (Madrid 1948).

de la actividad corporal. Debe tenerse éste por uno de los casos en que, según San Agustín, no permite Dios a estos espíritus obrar ciertas cosas aunque les haya otorgado el poder para ellas.

4. Es *piadosa* creencia, común en la Iglesia, que la ejecución del gobierno del mundo visible la hace Dios mediante los ángeles, a los que hace intervenir en este gobierno, no sólo en los casos extraordinarios que explícitamente se mencionan en la Sagrada Escritura [5], sino también en el curso ordinario, al menos en cuanto este dominio angélico sobre los cuerpos es necesario o se refiere al cumplimiento de los ministerios angélicos respecto de los hombres.

III. Carácter de la creencia en el influjo de los espíritus sobre la materia

Esta concepción tan universal de que se someten todas las cosas materiales al gobierno de los ángeles, *no es de fe*. Ni siquiera aparece como contenido implícitamente en las fuentes de la revelación. No se puede tampoco experimentarla sensiblemente ni deducirla apodícticamente de la misma naturaleza de las cosas, puesto que el dominio inmediato de Dios y la virtud e inclinaciones naturales íntimas de todos los seres que integran el mundo corpóreo, junto con las leyes cosmológicas, son suficientes para explicar las tendencias externas y el modo ordinario de obrar de tales seres. No obstante, tampoco es opuesta semejante concepción a la Sagrada Escritura. Al contrario, es muy conforme a ella. Recuérdense, en efecto, los pasajes de la historia de Tobías (c.5 y 6), del ángel que movía el agua en la piscina probática (Io. 5), de los casos de obsesión referidos por los evangelistas (Mt. 8,16; Mc. 1,32.33; Lc. 4,33, etc.), y hasta de las tentaciones del Señor (Mt. 4).

Los Santos Padres unánimemente atestiguan esta verdad, y todos frecuentemente se complacen en aludir a ella en sus homilías. Algunos de ellos, como San Epifanio [6] y Orígenes [7], extendieron la custodia angélica particular hasta a los más ínfimos seres y acciones materiales. Santo Tomás aduce en la *Suma* las sentencias de estos últimos en favor del hecho substancial de estar todos los cuerpos de algún modo bajo la guarda y el dominio de los espíritus. Pero no parece que convenga con ellos en extender, al menos de un modo fijo y ordinario, esta presidencia angélica a cada uno de los elementos, de las plantas y de los animales brutos, del modo que lo suponen Orígenes y San Epifanio [8].

La doctrina del dominio de los ángeles sobre los cuerpos, substancialmente considerada, cae perfectamente dentro de la concepción general del orden según el cual la divina Providencia usa de las criaturas superiores para el gobierno de los inferiores. La aplicación particular de este principio la hace Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 110. «Vemos—dice—generalmente, así en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad

---

[5] Pueden verse en el comentario de Báñez a este artículo diversas citas y autoridades en confirmación de esto.

[6] *De mens. et pond.*: MG 43,276

[7] *In Ier.* 10,5: MG 11,1601

[8] 1 q.110 a.1 ad 3

particular está gobernada y regida por la potestad universal... Está claro, por otra parte, que la virtud de cualquier cuerpo es más reducida que la de las substancias espirituales... Y así como los ángeles inferiores son regidos por los superiores, de igual modo todas las cosas materiales están bajo el dominio de los ángeles. Y esto—añade el Santo—es doctrina no sólo de los santos doctores, sino también de todos los filósofos que admitieron la existencia de substancias incorpóreas».

Hasta dónde se extiende en realidad este hecho del dominio de los ángeles sobre los cuerpos, no lo sabemos con certeza. Respecto de los efectos en general, Santo Tomás parece restringirlo a los efectos que se producen en los cuerpos fuera de su curso y orden natural de obrar; excluyendo, por tanto, de esta intervención angélica aquellos efectos naturales para los cuales se bastan los cuerpos con su actividad, tendencias y leyes propias particulares, bajo el influjo del cosmos y junto con el ordinario concurso inmediato de Dios. Aristóteles—dice el Santo—«no admitió substancias espirituales con dominio inmediato sobre los cuerpos terrestres, a no ser tal vez las almas humanas, porque no advirtió en tales cuerpos otras operaciones que las naturales, para las cuales es suficiente con el influjo de los cuerpos celestes. Pero, como nosotros admitimos en los cuerpos muchas acciones que no pertenecen a su obrar natural, lo cual no puede explicarse por la sola virtud celeste, por eso nos es necesario admitir un dominio inmediato de los espíritus no sólo sobre los cuerpos celestes, sino también sobre los terrestres» [1].

Báñez y Cayetano difieren entre sí al interpretar lo que Santo Tomás entiende aquí por estas acciones y efectos *preternaturales* de los cuerpos, a las cuales parece restringir el Santo la acción y dominio inmediatos de los ángeles sobre la materia corporal. Desde luego que no se puede entender por esto las acciones milagrosas, pues tales acciones no pueden tampoco hacerlas los ángeles (a.4). Según Cayetano, debe entenderse por estas acciones preternaturales «sólo aquello que dice relación próxima o inmediata al orden de la gracia y de la predestinación del hombre; por ejemplo, ciertos movimientos locales, apariciones y destrucciones que están fuera del curso ordinario de la naturaleza corporal sin llegar a ser auténticos milagros, es decir, sin salir del ámbito a que se extiende el poder de los espíritus puros creados. Efectivamente, dentro de este orden de cosas se realizan, al menos, la mayoría de las intervenciones de los espíritus sobre la materia que se nos relatan en la Sagrada Escritura. La alusión que el mismo Santo Tomás hace a Aristóteles parece también dar base para esta interpretación. Sin embargo, nótese que parecía obvio que el Santo hubiera dado esta solución a la dificultad primera del artículo 1 y, no obstante, no la dió.

Respecto de los sujetos o seres materiales, parece razonable suponer que se extienda esta providencia especial de Dios particularmente a aquellos seres que tienen de suyo una permanencia perpetua y que bajo este aspecto contribuyen a la perfección del universo; tales serían los individuos humanos, en cuanto inmortales; todas las especies o clases de seres puramente materiales, y, ocasionalmente, algunos individuos de estas mismas especies materiales en cuanto

---

[1] [illegible]

se relacionan de un modo especial con el fin sobrenatural del hombre.

Nótese, concretamente, cómo el Santo en el artículo 2 niega a los ángeles, buenos y malos, poder no sólo para crear, mas aun para producir por sí solos, con independencia de las causas materiales propias, cuerpo alguno, aunque sea el más mínimo. Sólo otros cuerpos semejantes y Dios son capaces de producir algún cuerpo por información substancial. Los ángeles pueden hacer esto mejor que los agentes corporales, pero sólo *mediante* éstos. Pueden moverlos a su arbitrio llevándolos, con celeridad imperceptible para nosotros, de un lugar a otro y aplicar sus virtudes activas a las pasivas en las condiciones más favorables y rápidas para cualquier germinación o generación substancial. Este modo de pensar del Santo en la cuestión presente debe tenerse en cuenta para interpretar su actitud mental respecto de la supuesta generación corporal equívoca en que parece creer él con sus contemporáneos medievales.

CUESTION 110

In quatuor articulos divisa

De praesidentia angelorum super creaturam corporalem

Del dominio de los ángeles sobre los cuerpos

Procede estudiar ahora el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal.

Sobre esto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si la criatura corporal es regida por los ángeles.

Segunda: si la criatura corporal obedece al arbitrio de los ángeles.

Tercera: si los ángeles pueden mover por sí inmediatamente los cuerpos de un lugar a otro.

Cuarta: si los ángedes buenos o malos pueden hacer milagros.

Deinde considerandum est de praesidentia angelorum super creaturam corporalem (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis administretur per angelos.

Secundo: utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum.

Tertio: utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto: utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULO 1

Utrum creatura corporalis administretur per angelos *

Si la criatura corporal es regida por los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos.

1. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente: ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Praeterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra (q.108 a.2) dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [1], quod «omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem». Et Gregorius dicit, in IV «Dial.» [2], quod «in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest».

Dificultades. Parece que la criatura corporal no es regida por los ángeles.

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo inconveniente. Mas las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Luego no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por los superiores. Mas, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Luego los inferiores son regidos por los superiores, y así no es necesario que lo sean por los ángeles.

3. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Mas, si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y asimismo habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas; lo cual está en contra de lo que hemos dicho. Luego la criatura corporal no es administrada por los ángeles.

Por otra parte, San Agustín dice que "todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida".— Y San Gregorio afirma que "en éste mundo visible nada se dispone sino mediante la criatura invisible"

---

* *De verit.* q.5 a.8. *Cont. Gent.* 3,78-83

[1] C.4: ML 42,873

[2] C.6: ML 77,329

Respuesta. Es norma general, así en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular está gobernada y regida por la potestad universal; como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es cosa manifiesta que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la substancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por consiguiente, como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las cosas corporales son regidas por los ángeles.—Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron substancias incorpóreas [57].

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in angelis etiam est dictum [3] quod superiores angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. — Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Soluciones. 1. Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones; pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran sino en cuanto movidos. La criatura, pues, corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. Esta razón se funda en la opinión de Aristóteles, según el cual los cuerpos celestes son movidos por las substancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. No puso, sin embargo, ningunas substancias espirituales que ejerciesen dominio inmediato sobre los cuerpos inferiores, si no es tal vez las almas humanas. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos infe-

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur: quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit [4] quod copora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignari secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in

---

[3] Q.55 a.3; q.106 a.1; q.108 a.1.

[4] *Metaph.* 11 c.8 n.2-5 (BK 1073a28-b...) ... [illegible]

inferioribus corporibus exercerl nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium.—Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fìeri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

riores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes.—Pero, como nosotros sabemos que se realizan en los cuerpos inferiores otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen inmediato dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, mas también sobre los cuerpos inferiores [58].

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores (cf. q.50 a.3): et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa (cf. q.22 a.3).—Aristoteles autem posuit (cf. q.50 a.3) quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius: et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia.—Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim[1] cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus

3. Sobre las substancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las substancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles, siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas substancias ejercían una presidencia inmediata sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos.—Aristóteles, en cambio, no admitió que las substancias inmateriales fueran las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles; según él, estas substancias son algo más noble y más universal, y, en conformidad con esto, no las atribuyó una presidencia inmediata sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, cuales son los cuerpos celestes.—Avicena, en fin, siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que "hay una substancia espiritual presidiendo inmediatamente a la esfera de los cuerpos activos y pasivos", puesto que, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las substancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola substancia inmaterial que preside a todos los cuerpos

[1] *Metaph.* tr. 9, c. 4.

inferiores, a la cual llamó "inteligencia agente".

Mas los santos doctores afirmaron, conviniendo en esto con ellos los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas presiden diversas substancias espirituales. Así, por ejemplo, San Agustín dice: "Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico".—Y San Juan Damasceno: "El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre".—Y Orígenes, al comentar aquellas palabras del libro de los Números "al ver el asna al ángel", dice que "el mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas". Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles están por su naturaleza adaptados a presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales; sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, la cual ha dispuesto que a las diversas cosas presidan diversos rectores.

No se sigue de aquí, sin embargo, que haya más de nueve órdenes de ángeles; porque, como se ha dicho, los órdenes se distinguen según sus oficios generales. Y, por tanto, así como, según San Gregorio, al orden de las potestades pertenecen todos los ángeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se operan a veces por el ministerio de éstos [59].

inferioribus, quam vocavit «Intelligentiam agentem» (ibid. c.3).

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»[6]: «Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam».—Et Damascenus dicit[7]: «Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praerant terrestri ordini».—Et Origenes dicit[8], super illud Num. 22,23, «Cum vidisset asina angelum», quod «opus est mundo angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis». Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus angelus magis se habent ad praesidendum animalibus quam plantis: quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit.

Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem: quia, sicut supra (q.108 a.2) dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium[9], ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

---

[6] Q.79: ML 40,90.
[7] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,873.
[8] *In Num.* hom.14: MG 12,680.
[9] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTICULO 2

Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum *

Si la materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles [60]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum.

Dificultades. Parece que la materia corpórea está a merced de la intimación de los ángeles.

1. Maior est enim virtus angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Mas la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se inmuta el cuerpo al calor y al frío, y en algunos casos incluso a la salud o a la enfermedad. Luego con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

2. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Mas la virtud del ángel es superior a la virtud corpórea, y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede con su virtud hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Luego más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Praeterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (a.1): et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad

3. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como queda dicho; parece, pues, que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Mas en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y es esto precisamente lo más principal en el efecto; por ejemplo, la digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva; pero el que el alimento se convierta en carne viva, se debe a la virtud del alma; y, asimismo, el cortar la

* Supra q.65 a.4 [illegible] a.2; In Gal [illegible] Cont. Gent. [illegible] De pot. [illegible] Quodl. IX q.4 a.5; De malo q.16 a.9.

madera es efecto propio de la sierra; pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por consiguiente, la forma substancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Luego la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quae est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, angelis.

Por otra parte, San Agustín dice: "No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios".

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.»[10]: «Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo».

Respuesta. Afirmaron los platónicos que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían ellos que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al enseñar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la inteligencia y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas.—El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran de provenir de un principio formal. Pero, como demuestra Aristóteles, lo que en realidad de verdad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, empero, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es; y, por tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho; pues el hacerse o ser hecho pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que vía al ser.

Ahora bien, es manifiesto que lo hecho se asemeja al que lo hace.

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt[11] formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis: quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hoc, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit[12] omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione Intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.—Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut Philosophus probat in VII «Metaphys.»[13], hoc quod proprie fit, est compositum: hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse.

Manifestum est autem quod factum est simile facienti: quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales,

[10] C.8: ML 42,875.
[11] Cf. *Phaedon* c.49; *Timaeum* c.18.
[12] *Metaph.* tr.9 c.5; cf. q.84 a.4.
[13] VI c.8 n.3.4; c.9 n.7 (BK 1033a24-b10; 1034b7). S.Th., l.7 lect.7 n.1417-[illegible]

habet similitudinem cum composito: vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab angelo.

porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, por consiguiente, lo que hace las cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir el fuego al fuego, o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse sino de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o inmediatamente de Dios, o de algún agente corpóreo; pero no inmediatamente del ángel.

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma: et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

Soluciones. 1. Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma; no es, pues, de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, particularmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Mas el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. No vale, pues, el argumento.

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo: sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

2. Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior; pero no del mismo modo, sino de modo más excelente; como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corpórea de modo más excelente que los agentes corpóreos, a saber, moviendo a los mismos agentes corpóreos como causa superior.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret: cum reducere materiam in actum formae sub-

3. No se ve inconveniente para que por virtud de los ángeles se sigan en las cosas naturales ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corpóreos. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte, consigan ellos mediante el fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo; puesto que in-

troducir nueva forma substancial en la materia no excede a la virtud del agente corpóreo, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

stantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULO 3

Utrum corpora obediant angelis ad motum localem [1]

Si los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local

Dificultades. Parece que los cuerpos no están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local.

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Mas los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como queda dicho. Luego tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Prueba el Filósofo que el movimiento local es el movimiento principal. Mas los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Luego tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Mas en los cuerpos naturales no hay tal principio. Luego no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

Por otra parte, San Agustín dice que los ángeles se sirven de semillas corpóreas para producir ciertos efectos; lo cual no pueden hacer sin mover localmente. Luego los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem.

1. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est [14]. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Praeterea, in VIII «Physic.» [15] probatur quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [16], quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

---

[1] *De pot.* q.6 a.3; *Quodl.* IX q.4 a.5. *In Job* [illegible] lect. [illegible] *De malo* [illegible]

[14] A.2; cf. q.65 a.4; q.91 a.2

[15] C.7 n.1-8 (BK 260a20-261a28); S.Th., lect. 14

[16] C.8 [illegible]; ML 42,875-79

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit 7 cap. «De div. nom.»[11], «divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum»: ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII «Physic.»[12]: cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Respuesta. Como dice Dionisio, "la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas"; de lo cual se sigue que la naturaleza superior alcance a la inferior por la parte suprema de ésta. Mas la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según lo prueba el Filósofo, alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. [61]. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida inmediatamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos afirmaron que de hecho los cuerpos supremos son movidos localmente por las substancias espirituales, y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve al cuerpo es el movimiento local. [62].

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas: sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Soluciones. 1. Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas; como el flujo y reflujo del mar, que no proceden de la forma substancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de substancias espirituales.

Ad secundum dicendum quod angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

2. Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar mediante él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, mediante los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

Ad tertium dicendum quod angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur

3. Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos, en efecto, que la vir-

[11] § 3 MG 3,[illegible] S Th, lect.4
[12] C.7 [illegible] 5 6 Bk [illegible] S Th, lect [illegible]

tud motriz del alma se concreta al cuerpo a ella unido, al cual vivifica y mediante el cual puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULO 4

Utrum angeli possint facere miracula [1]

Si los ángeles pueden obrar milagros

Dificultades. Parece que los ángeles pueden hacer milagros.

1. Dice San Gregorio: "Se llaman virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas".

2. San Agustín dice que "los magos hacen milagros por conciertos privados; los buenos cristianos, por pública justicia, y los malos, por apariencias de la misma". Mas como el mismo Santo dice en otro lugar, los magos hacen milagros porque "son oídos por los demonios". Luego los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. En el mismo libro dice San Agustín que "no es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente". Mas decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas; v. gr., si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Luego los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli possunt facere miracula.

1. Dicit enim Gregorius (nt. 9): «Virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt».

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaestionum» [2], quod «magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae». Sed magi faciunt miracula per hoc quod «exaudiuntur a daemonibus», ut ipse alibi in eodem libro [3] dicit. Ergo daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

3. Praeterea, Augustinus in eodem libro (l.c.) dicit quod «omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur». Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo angeli et daemones possunt facere miracula.

4. Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris

[1] Infra q.114 a.4; *Cont. Gent.* 3,102-103; *De pot.* q.6 a.3.4; op.11, *Resp.* [illegible] a.15.16.18; *In Ioan.* 10 lect.5

[2] Q.79: ML 40,92.

[3] *Viginti unius Sent.* sent.4 ML 40,726 (inter opera AUGUSTINI)

causae. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo 135,4: «Qui facit mirabilia magna solus».

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis: quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quod angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit: sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est (in c), cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri «per privatos con-

Mas la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Luego el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos; lo cual es hacer milagros.

Por otra parte, se dice de Dios en los Salmos que "es el único en hacer grandes maravillas".

Respuesta. Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular; porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, puesto que esto es fuera del orden de la naturaleza de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Manifiestamente, esto no puede hacerlo más que Dios; porque cualquier cosa que haga el ángel, o cualquier otra criatura, con su propia virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por tanto, no es milagro. Es, pues, evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Solucionos. 1. Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros; por ejemplo, reuniendo las cenizas en la resurrección común o haciendo algo parecido [63].

2. Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho, el hacerse algunas cosas fuera del orden de toda la naturaleza creada. Pero, como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace por algún poder desconocido para nosotros algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro en cuanto a nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino en cuanto a nosotros.

Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por virtud de los demonios. Se dice que los hacen "mediante conciertos privados", porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo mediante un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Mas la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Y por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen "por pública justicia", en tanto que los malos cristianos se dicen hacerlos "por apariencias de pública justicia"; por ejemplo, invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas [64].

3. Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

4. Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada; lo cual se requiere para el concepto de milagro, según hemos dicho.

tractus»: quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula «per publicam iustitiam». Mali autem Christiani «per signa publicae iustitiae», sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quod, licet angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae: quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 111

MINISTERIO DE LOS ANGELES RESPECTO DE LOS HOMBRES

I. Las cuestiones 111-113

La fe en la acción benéfica de los ángeles buenos sobre los hombres constituye una de las doctrinas más tiernas y consoladoras del cristianismo. La custodia angélica individual, junto con la protección maternal de la Virgen, Madre de Dios y de los hombres, son dos distintivos tan característicos como patéticos de nuestra fe cristiana, que ni siquiera han llegado a copiar ni a sustituir ninguna de las falsas religiones, siendo en éstas tal falta una de las cosas que las hacen más sombrías, más tristes y más caracterizadas por una vida religiosa de puro temor servil y de desconfianza y de inseguridad personal ante el abandono y la ausencia de toda compañía protectora desde lo alto [1]. El ángel de mirada y actitud protectoras, con su mano extendida sobre el niño al borde del río para coger una flor con riesgo de sumergirse en las aguas y ser llevado por la corriente, es una estampa lo más familiar y encantadora para nosotros, pero sin ningún sentido fuera de nuestra sacrosanta religión cristiana.

Las Sagradas Escrituras nos relatan multitud de escenas patéticas que se refieren a esta participación activa de los ángeles en el gobierno de los hombres por Dios. Recuérdense, por ejemplo, la escala de Jacob (Gen. 28,12); Elías, agotado de alma y cuerpo en el desierto, servido por el ángel (1 Reg. 19,5); el Angel de Yavé (Ps. 33,8), la alegría de los ángeles por la penitencia del pecador (Lc. 15,10), el ángel que libertó a los apóstoles (Act. 5,19; 8,26; 28,23), el carácter de administradores y enviados que les atribuye San Pablo (Hebr. 1,14), etc., etc.

El principio general que rige como norma en estas cuestiones sobre los ministerios humanos de los ángeles es el mismo que el de la cuestión anterior (a.1) y de la cuestión 109 (a.2), a saber: «Es parte integral del orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sujetos a la acción de los seres superiores» (q.111 a.1), «lo cual se cumple no sólo en los ángeles, sino también en todo el universo» (q.112- a.2).

---

[1] Los genios o espíritus superiores, supuestos por algunos filósofos y poetas antiguos del paganismo en relación con el destino individual de cada hombre, distan de nuestros ángeles custodios como la sombra de la luz y como el error de la verdad. Tales genios ningún alivio físico ni moral prestaban al hombre. La idea exclusivamente protectora y benéfica de nuestros ángeles custodios es totalmente desconocida en el mundo pagano.

Santo Tomás plantea aquí tres cuestiones generales respecto a este gobierno de los hombres por los ángeles: la primera, respecto al poder natural de los ángeles para obrar sobre el hombre (q.111); la segunda, respecto al envío o misión que Dios hace de los ángeles para ejercer sus ministerios en beneficio de los hombres (q.112), y la tercera, la más hermosa y simpática, respecto de los ángeles custodios (q.113).

II. Extensión y límites del influjo angélico sobre el obrar del hombre (q.111)

1. Recorre Santo Tomás en esta cuestión todas las diversas facultades específicas o principios de obrar humanos, y va examinando una por una estas facultades para ver lo que pueden influir en cada una de ellas los ángeles con sus acción natural, a saber: influjo posible del ángel en el entendimiento humano (a.1); en la parte afectiva del hombre, especialmente en la voluntad (a.2); en los sentidos internos, particularmente en la imaginación (a.3), y, por último, en los sentidos externos (a.4). No dedica artículo especial a las potencias vegetativas ni a la actividad puramente corporal del hombre, porque este aspecto, prescindiendo de su relación con las facultades sensitivas e intelectivas del hombre, queda ya suficientemente dilucidado en la cuestión anterior.

2. Que los ángeles puedan iluminar y de hecho iluminen el entendimiento humano (a.1), es una verdad que atestiguan en multitud de lugares las Sagradas Escrituras, particularmente al referirnos las revelaciones intelectuales hechas por los ángeles a los hombres, bien sea que les den al mismo tiempo la interpretación de ellas o que no se la den. Así, por ejemplo, en el Exodo (23,26) leemos: *Yo mandaré a un ángel ante ti... Acátale, y* ESCUCHA *su voz; no le resistas.* Recuérdense las revelaciones del ángel Rafael a Tobías (Tob. 5), las de otros ángeles a Daniel (Dan. 8), y en el Nuevo Testamento, a Zacarías, a la Virgen, a San José (Mt. 1 y 2, Lc. 1), etc.

Incluso los ángeles malos son capaces de producir con su virtud natural falsas iluminaciones en el entendimiento de los hombres, conforme a lo cual nos amonesta el apóstol San Pablo que estemos alerta, *pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz* (2 Cor. 11,14).

3. Afirma Santo Tomás que en los sentidos del hombre, así internos como externos, pueden influir y obrar los ángeles desde fuera y desde dentro de los mismos, es decir, extrínseca e intrínsecamente (a.4); pero que respecto al entendimiento y voluntad humanos sólo pueden obrar e influir indirecta y exteriormente, a saber; proponiendo a estas potencias espirituales de una manera acomodada a ellas sus objetos, que son la verdad y el bien, e influyendo en ellas indirectamente mediante los sentidos, las pasiones, las alteraciones sensibles corporales, etc., con todo lo cual no pueden llegar nunca a doblegar efectiva o completamente la voluntad del hombre si éste se halla en estado normal.

Por ser esta doctrina del Santo de tan gran importancia para esta cuestión y para otras muchas, copiamos literalmente la exposi-

ción y ampliación luminosas que de ella hace el comentarista Báñez:

«Sobre estos artículos se ha de notar que Santo Tomás afirma que el ángel puede inmutar interiormente todas las potencias sensibles y corpóreas, lo cual niega respecto de la voluntad, y, por la misma razón, se ha de negar esto también respecto del entendimiento, pues ambas potencias son espirituales. La razón de la diferencia entre la potencia corpórea y la espiritual en cuanto a esto consiste en que el ángel no puede deslizarse o penetrar dentro de la potencia espiritual, pudiendo hacerlo dentro de la corpórea.

Para esto se debe notar con Santo Tomás, en *De potentia* (q.6 a.7 ad 14) y en *Sent.* (2 dist.8 q.única a.5 ad 3), que «penetrar el ángel dentro de alguna cosa» no es más que estar substancialmente dentro de los límites de la misma. Mas el término o límite de una cosa puede tomarse de dos modos: uno, como término de la esencia, y otro, como término de los cuerpos, que es la cantidad. Pues, para que el ángel se deslice dentro de un cuerpo basta con que sitúe su propia substancia dentro de los límites de la cantidad que es término del cuerpo; mas para penetrar dentro de la esencia es necesario que sitúe su misma substancia dentro del término de la esencia, que es la existencia, obrando en la esencia misma, dándolo el ser actual, conservándosele, fomentándosele, etc. Por esto no puede atribuirse al ángel, sino sólo a Dios, autor de todo ser, como enseñó San Agustín [Genadio] en el libro *De Eccl. dogm.* (c.82) y Santo Tomás en los lugares citados y en 3 q.8 a.8 ad 1, y q.64 a.1, y en *Contra Gentiles* (2,96), etc.

Mas nada impide, por el contrario, que el ángel esté dentro de los términos del cuerpo obrando en él, moviéndole, etc.; y así, enseña bien Santo Tomás que el ángel mueve e inmuta interiormente las potencias sensitivas del hombre, que son corporales; pero no las potencias que son espirituales, que no tienen más término que la existencia» [1].

El propio Santo Tomás dice en *De potentia* (q.6 a.7 ad 14): "Estar en un cuerpo puede entenderse de dos modos: el uno, de tal modo que se esté dentro de los términos de su cantidad, y en este sentido nada impide que el demonio esté en un cuerpo; el otro modo es estar dentro de la esencia de la cosa como dándole el ser y obrando en ella, lo cual es propio de solo Dios, sin que para esto sea necesario que forme Dios parte de la esencia de cosa alguna».

4. *Consecuencias de esta doctrina.*—De esta doctrina se deducen consecuencias importantes. La primera de éstas se refiere a la independencia intrínseca absoluta de que goza la voluntad libre del hombre respecto de los ángeles, así buenos como malos. Efectivamente, de tres modos se puede influir en nuestra voluntad libre: *a*) presentándola por medio del entendimiento el bien, que es su objeto propio; *b*) estimulándola por medio de la parte sensitiva, afectiva o cognoscitiva, particularmente por medio de la imaginación y de las pasiones, y *c*) moviéndola interiormente a modo de causa eficiente. Los dos primeros modos, moción moral, no son más que distintas maneras de presentarle su objeto. Este objeto puede ser el bien universal y total, único que puede llenar la capacidad de la voluntad humana, y, por tanto, ser capaz de atraerla y moverla irresistiblemente. Pero tal bien es únicamente Dios, visto como El es en sí;

[1] P.I. q.111 a.4.

visión que no es posible al hombre en el estado y condición de actividad terrenal y de unión del alma con el cuerpo, en el cual no puede el hombre ver a Dios sino con las obscuridades de la fe, por medio de imágenes, o a través de conceptos impropios e inexactos, tomados de las criaturas. Todo otro bien particular, o Dios visto del modo dicho, no pueden hacer de suyo más que inclinar y atraer parcial e ineficazmente la voluntad libre del hombre, como la experiencia misma lo demuestra. Si, pues, los demonios, y lo mismo los ángeles buenos, no pueden obrar intrínseca y eficientemente en la voluntad humana, por no poder deslizarse dentro de ella, nada ni nadie puede nunca quitar al hombre totalmente la libertad interior, ni lo que de ella se sigue, que es el mérito o demérito y la responsabilidad de sus acciones.

Otra consecuencia similar es que sólo a Dios están patentes y sujetos los pensamientos y deseos interiores del hombre. Los demonios y los ángeles solo pueden conocerlos en cuanto que tales pensamientos y deseos ocultos se reflejan de algún modo en nuestros sentidos o en nuestros cuerpos, y solo pueden causarlos o influir en ellos a través de los sentidos interiores o exteriores. Esta es otra incomparable dignidad del hombre, que pueda, si quiere, reservar su vida íntima únicamente para sí y para Dios, manteniéndola oculta y reservada para todos los demás seres, sean éstos hombres, demonios o ángeles buenos.

5. La doctrina del Santo en el artículo 3 es básica para juzgar de ciertos fenómenos psíquicos, preternaturales o sobrenaturales, tales como visiones o apariciones imaginarias, alucinaciones, ilusiones, etc. La afirmación categórica del Santo en el artículo es que así los ángeles buenos como los malos pueden con su virtud natural inmutar y poner en actividad la imaginación del hombre. Lo prueba a base de la doctrina aristotélica, según la cual una simple alteración o cambio local natural de los espíritus corporales puede llevar consigo apariciones y visiones irreales, «incluso en algunos estados anormales de vigilia». Ahora bien; si natural o espontáneamente, en algunos casos, y como efecto de la voluntad libre, en otros casos, sucede esto, sin que para ello se requiera más que el movimiento local de ciertos humores o de los sistemas nervioso y del gran simpático, es evidente que pueden también originar esos mismos estados los ángeles con su virtud natural, puesto que pueden causar dicho movimiento local (cf. cuestión anterior a.3), y hacer las oportunas combinaciones necesarias de los humores corporales, que ellos conocen perfectamente.

No pueden, sin embargo, causar ninguna forma imaginaria sin seguir el proceso ordinario psicológico, es decir, sin que total o parcialmente tales formas o especies se reciban actualmente de los sentidos exteriores o sin que, recibidas previamente, se conserven en los centros sensoriales internos (a.3 ad 1 y ad 2).

Pero no hay ninguna dificultad para el ángel, siempre que Dios se lo permita, en impresionar los sentidos externos, bien sea desde fuera, presentándoles externamente cualquier objeto sensible, o desde dentro, haciendo funcionar los centros sensoriales en dirección y sentido inverso a los ordinarios y naturales; es decir, conmoviendo los sentidos internos de tal modo que, por un error del sujeto (alucinación), actúen dichos sentidos internos del interior al

exterior sobre los sentidos externos como si éstos realmente fuesen impresionados por algún objeto exterior (a.4).

Pueden asimismo producir en el organismo ciertas perturbaciones interiores de la sangre, del corazón o del cerebro, impidiendo mediante ellas el ejercicio normal y ordinario de la sensibilidad exterior, como se supone aconteció en el caso de los sodomitas, que, cegados por los ángeles, no pudieron dar con la puerta de la casa de Lot, estando ante ella (Gen. 19,11), y en el caso de los sirios que el profeta Eliseo condujo ciegos a la ciudad de Samaria (2 Reg. 6,17-20).

CUESTION 111

(In quatuor articulos divisa)

De actione angelorum in homines

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines (cf. q.106 introd.). Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum (q.112); tertio, quomodo custodiant homines (q.113).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo: utrum possit immutare affectum eius.

Tertio: utrum possit immutare imaginationem eius.

Quarto: utrum possit immutare sensum eius.

Pasemos ahora a tratar del obrar de los ángeles sobre los hombres, investigando, en primer lugar, si pueden alterarlos con su virtud natural; en segundo lugar, cómo les envía Dios para sus ministerios acerca de los hombres, y, por último, cómo guardan a los hombres.

Sobre lo primero se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre.

Segunda: si puede alterar su afectividad.

Tercera: si puede activar su imaginación.

Cuarta: si puede inmutar sus sentidos.

ARTICULO 1

Utrum angelus possit illuminare hominem [a]

Si el ángel puede iluminar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem.

1. Homo enim illuminatur per fidem: unde Dionysius, in «Eccles.

Dificultades. Parece que el ángel no puede iluminar al hombre.

1. El hombre es iluminado por la fe; por lo cual Dionisio atribuye cier-

[a] *De verit.* q.11 a.3; *Cont. Gent.* 3,81; *Quodl.* IX q.4 a.5; *De malo* q.16 a.12.

ta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Mas la fe viene inmediatamente de Dios, según aquello del Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios". Luego el hombre no es iluminado por el ángel, sino inmediatamente por Dios.

2. Sobre las palabras de San Pablo "Dios se lo manifestó", dice la Glosa que "no sólo aprovechó la razón natural para esto", a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, "sino que Dios se las reveló por su obra", es decir, por las criaturas. Mas una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen inmediatamente de Dios. Luego Dios es el que ilumina inmediatamente al hombre.

3. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Mas los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Luego no son iluminados por ellos.

Por otra parte, Dionisio da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Mas tales revelaciones son iluminaciones, como queda dicho. Luego los hombres son iluminados por los ángeles.

Respuesta. Perteneciendo al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como se ha dicho, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho, en efecto, que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad di-

hier.»[1], **illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Eph. 2,8: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est». Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.**

2. ***Praeterea, super illud Rom. 1,19, «Deus illis manifestavit», dicit Glossa*[2] *quod «non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum», scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.***

3. ***Praeterea, quicumque illuminantur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.***

Sed contra est quod Dionysius probat, in 4 cap. «Cael. hier.»[3], **quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra (q.100 a.1; q.107 a.2) dictum est. Ergo homines illuminantur per angelos.**

Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra (q.109 a.2; q.110 a.1) dictum est; sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra (q.106 a.1) quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis secundum duo attenditur: scilicet secundum

[1] C.2 p.1 : MG 3,392 ; p.3 § 3 : MG 3,397.
[2] Ordin. et interl. : ML 114,472.
[3] § 2 : MG 3,180.

quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra (ibid.) dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere: quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.» [4], quod «impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum». — Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

vina, se puede considerar bajo dos aspectos, que son: en cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior y en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divide la verdad universal concebida por él, adaptándola a la capacidad del ángel inferior, como hemos dicho. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en la inteligibilidad pura de ésta, por serle connatural entender por medio de fantasmas, según queda dicho. Y por eso los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles, que es la razón de que diga Dionisio que "es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros sino envueltos en una diversidad de velos sagrados".—Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Pues según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación mediante la cual el hombre es iluminado por el ángel [65].

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; «nullus enim credit nisi volens», ut Augustinus dicit [5]. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo.—Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod «fides est ex auditu», ut dicitur Rom. 10,17; sed per angelos principaliter, per quos hominibus

Soluciones. 1. Para la fe se requieren dos cosas. Primeramente, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en la inclinación de ésta hacia la verdad divina; porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como imperado por la voluntad, "pues nadie cree sino queriendo", como dice San Agustín; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios.—En segundo lugar, se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el

[4] § 2: MG 3,121.
[5] In Ioan. 6,44 tr.26: ML 35,1607.

hombre, según que "la fe es por la predicación", como dice el Apóstol; pero la parte principal es de los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe.—Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, mas también sobre las cosas que deben practicar.

2. La razón natural, que procede inmediatamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho.—Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. Uno, por parte de la cosa entendida; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, puesto que conoce que la cosa lo es manifiesta. El otro aspecto se refiere al principio del conocimiento; y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. E igualmente no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él [66].

revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. — Et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est (in c).— *Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.*

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae: et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii; et *sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.*

ARTICULO 2

Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis [a]

Si los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre

Dificultades. Parece que los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis.

[a] Supra q.106 a.2; 1-2 q.80 a.1; *Sent.* 2 d.8 a.5; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,88.92; *De malo* q.3 a.3-4; *In Ioan.* 13 lect.1.

1. Quia super illud Heb. 1,7, «Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis», dicit Glossa [ordin.] quod «ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt». Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

1. Sobre las palabras de San Pablo "el que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego", dice la Glosa que "son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios". Mas esto no sería así si no cambiasen la voluntad. Luego los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. Praeterea, Beda dicit [4] quod «diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor». Damascenus autem alterius dicit quod etiam est immissor: dicit enim in II libro [5], quod «omnis malitia et immundae passiones ex daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessae». Et pari ratione, angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

2. San Beda dice que "el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que los enciende además". San Juan Damasceno dice también que son inspiradores los demonios, y añade que "toda malicia y todas las pasiones inmundas se han excogitado por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres". Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Mas ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Luego pueden los ángeles cambiar la voluntad.

3. Praeterea, angelus, sicut est dictum (a.1), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab angelo; ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati: quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

3. El ángel, como queda dicho, ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Mas, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así puede también serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad; porque también éste es una facultad que usa de órgano corpóreo. Luego, como el ángel ilumina al entendimiento, así puede inmutar la voluntad.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. 21,1: «Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud».

Por otra parte, cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de los Proverbios: "El corazón del rey está en mano de Yavé, que El dirige a donde le place".

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim in-

Respuesta. La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. El uno, desde dentro de ella misma; y de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que una inclinación de la misma hacia el objeto querido, sólo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la

[4] *In Mt.* 15,11 l.3: ML 9275.
[5] *De fide orth.* c.4: MG 94,877.

naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues, como la inclinación natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad.

El otro modo de inmutarse la voluntad es por algo que está fuera de ella; y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, a saber, mediante la aprehensión del bien por el entendimiento; de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad de este modo. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverlo por persuasión, según queda dicho.—Mas aún queda otro modo exterior por el que puede la voluntad del hombre ser movida, que es por la pasión del apetito sensitivo; así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones; sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a rendirla así por fuerza, puesto que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión [67].

Soluciones. 1. Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que queman los vicios o que inflaman a la virtud mediante la persuasión.

2. Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Se dice, no obstante, que el diablo enciende los pensamientos en cuanto, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, incita a pensar o a desear las cosas pensadas. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama "infundir", debido a que tal operación se ejecu-

clinatio naturalis non est nisi a Deo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra (q.106 a.2) dictum est.—Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quod daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando: cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere, Damascenus vocat «immittere», quia talis operatio interius fit.—Sed bonae co-

gitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ta interiormente.—Los buenos pensamientos, empero, son atribuidos a un principio más elevado, es decir a Dios; si bien El nos los facilita sirviéndose del ministerio de los ángeles.

3. En el estado actual, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. No hay, pues, paridad entre ambas potencias.

ARTICULO 3

Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis [a]

Si el ángel puede alterar la imaginación del hombre [68]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis.

1. Phantasia enim, ut dicitur in libro «De anima» [b], est «motus factus a sensu secundum actum». Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (q.110 a.2). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

3. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [c], «commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse

Dificultades. Parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre.

1. Fantasear se realiza, según Aristóteles, como "un movimiento que proviene del ejercicio actual del poder de los sentidos". Mas si esto se hiciese por inmutación causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Luego es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa, el que la imaginación sea inmutada por el ángel.

2. Las formas existentes en la imaginación, como son inmateriales, son más elevadas que las que existen en la materia sensible. Mas el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como queda dicho. Luego menos podrá imprimirlas en la imaginación, y, por consiguiente, no puede alterar ésta.

3. Dice San Agustín: "Es posible que un espíritu, mediante las imágenes de las cosas que él conoce,

---

[a] *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

[b] L.3 c.3 n.16 (BK 429a2); S.TH., lect.6 n.660.

[c] C.12: ML 34,464.

manifieste tales cosas a otro por la unión íntima con él, bien sea que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro". No parece, sin embargo, que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Luego parece que el ángel no puede inmutar la imaginación.

4. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. No pudiendo, pues, el ángel bueno ser causa de decepción, parece que no puede mediante una visión imaginaria inmutar la imaginación.

Por otra parte, lo que aparece en sueños, se ve con visión imaginaria. Mas los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como lo hizo, por ejemplo, el ángel que se apareció a San José. Luego el ángel puede mover la imaginación.

Respuesta. Los ángeles, así los buenos como los malos, son capaces de excitar con su virtud natural la imaginación del hombre. Lo cual se explica del modo siguiente. Hemos dicho que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse mediante dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales; que por eso, al investigar Aristóteles el origen de los sueños, dice que "mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su centro de origen, la acompañan también hacia dentro los movimientos", es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los

scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur». Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit mutare imaginationem.

4. Praeterea, in visione imaginaria homo adhaereret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quae apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Mt. 1,20 et 2,13-19, de angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quod angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (q.110 a.3) quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. «De somn. et vig.» [10] assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, «cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus», idest impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, «et movent principium sensitivum», ita quod fit quaedam apparitio,

[10] *De insomn.* c.3 (Bk 461b11).

ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat: ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

centros sensoriales, "y excitan de tal modo el sensorio central", que viene a originarse interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los sensorios fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Y tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que acontezcan tales apariciones incluso a los despiertos, como sucede en los frenéticos y otros casos semejantes. Pues, así como esto acontece por la conmoción natural de los humores y a veces hasta por la voluntad del hombre, que imagina voluntariamente lo que antes había sentido, así también puede acontecer esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corpóreos y otras sin ella [69].

Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiae est a sensu secundum actum: non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. El principio de la fantasía está en el ejercicio actual de los sentidos; no se puede imaginar, en efecto, lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, según acabamos de decir.

Ad secundum dicendum quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores); sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est (in c).

2. El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues no puede el ángel hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores; sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, conforme queda dicho.

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

3. La conmixtión del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino mediante los efectos que del modo dicho puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce, aunque no del modo que él las conoce.

Ad quartum dicendum quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque qui-

4. El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina

a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y tampoco hay, sin embargo, en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se hacen aparecer tales cosas; como tampoco fué Cristo causa de decepción al propòner a las turbas muchas cosas en parábolas, sin declarárselas.

dem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur: et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.

ARTICULO 4

Utrum angelus possit immutare sensum humanum *

Si pueden los ángeles alterar los sentidos del hombre

Dificultades. Parece que no puede el ángel inmutar los sentidos humanos.

1. La operación sensitiva es una operación vital. Mas tal operación no procede de principio extrínseco. Luego la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Mas el ángel, según parece, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Luego tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. La condición natural del sentido pido que éste sea actuado por el objeto sensible. Mas el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, según queda dicho. Luego el ángel no puede inmutar el sentido, sino que el sentido se actúa siempre por el objeto sensible.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum.

1. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra (q.110 a.1) dictum est. Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Por otra parte, los ángeles que destruyeron a Sodoma "hirieron a los sodomitas con la ceguera", o aurisia [70], "a fin de que no pudiesen

Sed contra est quod angeli qui subverterunt Sodomam, «percusserunt Sodomitas caecitate» (vel «aorasia»), «ut ostium domus in-

* *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

venire non possent», ut dicitur Gen. 19,11. Et simile legitur IV Reg., 6,18 sqq., de Syris quos Eliseus duxit in Samariam.

dar con la puerta de la casa", como se dice en el Génesis. Cosa parecida se lee en el libro de los Reyes sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaria.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum humanis sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut fecit dum corpus assumit, ut supra (q.51 a.2) dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra (a.3) dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

Respuesta. Los sentidos se inmutan de dos maneras. La una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. La otra, por algo interior; vemos, en efecto, que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido: la lengua del enfermo, por ejemplo, al estar ella impregnada de bilis, todo lo percibe como amargo; y lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural inmutar los sentidos del hombre. Puede el ángel presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, según queda dicho. Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores, como se ha dicho, de la cual conmoción se siguen diversas maneras de inmutación de los sentidos.

Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva: sed illud interius principium potest *multipliciter ab exteriori* principio commoveri, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quod praeter ordinem totius creaturae angelus facere non potest: sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

Soluciones. 1. La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva; pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como queda dicho.

2. Mediante la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. El ángel no puede obrar fuera del orden de toda la naturaleza creada; pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté él sujeto; y así puede él inmutar los sentidos de cierto modo peculiar distinto del modo ordinario.

MISION DE LOS ANGELES A LOS MINISTERIOS HUMANOS (q.112)

1. Se entiende aquí por misión de los ángeles, en sentido pasivo, el acto de ser enviados por Dios a la tierra y ejercer algunos ministerios de los mencionados en la cuestión anterior respecto a los hombres.

Toda misión implica dos condiciones esenciales: *a*) proceder de otra persona o por orden de ella, y *b*) que el que es enviado comience a estar, en virtud de tal orden, en un lugar donde antes no estaba, o a estar de un nuevo modo donde ya antes estaba. «Se dice ser enviado—dice Santo Tomás—aquel que de algún modo procede de otro comenzando a estar donde antes no estaba, o, al menos, de un modo diferente de como antes estaba» [1].

Supone, pues, la misión pasiva carecer de la omnipresencia o ubicuidad, o, al menos, de la ubicuidad omnímoda. Semejante ubicuidad es exclusivamente de Dios, que obra y está presente infinitamente, en cuanto al modo, en todo lo que tiene ser, llenándolo todo con su inmensidad. Las substancias inmateriales creadas sólo están, en cambio, donde obran, y, siendo su virtud limitada, como la de cualquier otra criatura, limitados han de ser también por necesidad su obrar y su presencia, no obrando a la vez más que en determinados lugares y pudiendo, por tanto, comenzar a obrar y a estar en nuevos lugares donde Dios las envía.

Enviados, pues, por Dios los ángeles algunas veces a hacer algo relacionado con las criaturas corpóreas, junto a las cuales no están siempre, y siendo ellos criaturas intelectuales, ejercen verdaderos ministerios humanos y son auténticos ministros de Dios, puesto que «ministro—dice Santo Tomás—suena lo mismo que instrumento inteligente» [2]. La misión, pues, angélica es «una nueva presencia del ángel mediante una nueva acción del mismo sobre las criaturas por mandato divino» [3].

2. ¿Son realmente enviados por Dios los ángeles a tales ministerios para con los hombres? La respuesta afirmativa es una verdad de fe.

a) Las Sagradas Escrituras nos testifican casi innumerables veces en sus páginas esta verdad, tan consoladora y tan en armonía con la bondad de Dios y con el modo ordinario de obrar de su divina Providencia. *He aquí que yo enviaré mi ángel que vaya delante de ti y te guarde,* etc. (Ex. 23,20). *Es hora ya de que vuelva a Aquel que me envió* (Tob. 12,20). *Mi Dios envió su ángel, que*

---

[1] 1 q.112 a.1.
[2] 1 q.112 a.1.
[3] M. DAFFARA, *De Deo creatore* sect.2 c.4 q.8.

cerró la boca de los leones (Dan. 6,32). *Fué enviado por Dios el ángel Gabriel...* (Lc. 1,26). En el día del juicio *enviará el Hijo del hombre sus ángeles...* (Mt. 13,41). El nombre mismo de ángel (= buen nuncio), por lo que a nosotros se refiere, está tomado de este hecho, y expresa precisamente la función de ser enviado.

b) Los Santos Padres han escrito las más hermosas páginas testificándonos y ponderándonos este hecho como una de las manifestaciones más hermosas y espléndidas de la Providencia divina. Oigamos por todos ellos a sólo tres.

San Juan Crisóstomo nos dice: «El oficio de los ángeles es servir a Dios para nuestra salvación. Su ocupación es hacer todo lo que se refiere a la salvación de los hombres, que es también la obra de Cristo. Cristo nos da, en efecto, la salud como señor, y ellos como sus servidores» [4].

Hermosamente escribe San Agustín: «Los ángeles no sufren ya sed ni hambre, como nosotros, sino que asisten sin interrupción al banquete de la verdad, de la luz y de la sabiduría inmortal. Son, pues, bienaventurados; y desde tanta felicidad, pues viven en la celestial ciudad de Jerusalén, lejos de la cual peregrinamos nosotros, nos atienden en nuestra peregrinación, y se compadecen de nosotros, y nos auxilian por mandato de Dios, a fin de que estemos de vuelta algún día en aquella patria común, y allí con ellos nos saciemos, por fin, en la dominical fuente de verdad y de eternidad» [5].

Y San Juan Damasceno: «Los ángeles están siempre dispuestos y decididos a cumplir la voluntad de Dios, e instantáneamente se encuentran dondequiera que les envía la orden divina» [6].

c) Santo Tomás desenvuelve en cuatro artículos esta cuestión de la misión de los ángeles. Primeramente sienta el hecho de que algunos ángeles son enviados por Dios a los ministerios humanos, y, después de probar la existencia del hecho con la autoridad explícita de la Sagrada Escritura, da una razón teológica de conveniencia (a.1). Esta razón se funda en el principio general para todas estas cuestiones, según el cual, Dios gobierna los seres inferiores por los superiores, no por defecto de virtud, pues su poder y acción se extienden hasta las más mínimas diferencias de ser; sino por abundancia de poder y de bondad, atributos divinos que se extienden hasta comunicar a algunas criaturas esta dignidad de presidir y gobernar a otras, con lo cual se hace más íntima la unión de todas ellas entre sí y con el Creador y resalta con mayor esplendor en todo el universo la representación de la *perfección* y bondad divinas [7].

d) No parece tan cierta, y ni siquiera probable, la opinión de algunos teólogos, que extienden este hecho a suponer que unos ángeles envían también a otros [8]. Si alguna vez lo hacen, será, no con autoridad propia, sino en nombre de Dios, que es quien principal y propiamente los envía a todos.

Los demonios, en cambio, que carecen de la bienaventuranza final y se conservan, no obstante, en naturaleza superiores unos a

---

[4] *In Epist. ad Hebr.* 3,2: MG 63,30.
[5] *Enarr. in Ps.* 62 n.6: ML 36,751.
[6] *De fide orth.* 2,3: MG 94,872.
[7] Cf. 1 q.22 a.2.
[8] Véase, por ejemplo, el expositor GABRIEL *In Sent.* 2 dist.12 q.única dub.4.

otros, pueden hacerlo entre sí en nombre y con autoridad propios [9].

c) Oportunamente advierte el Santo en la solución de las dificultades de este artículo primero que los ángeles, al ser enviados, no pierden nada de su dignidad con el cambio de lugar (sol.2) ni interrumpen la contemplación divina, en que consiste su bienaventuranza (sol.3).

3. ¿Qué ángeles son enviados a los ministerios humanos? ¿Lo son todos, sin distinción ninguna de coros ni jerarquías? (a.2).

Siguiendo Santo Tomás a sus autores preferidos en estas cuestiones de los ángeles, a saber, al Pseudo-Areopagita y San Gregorio Magno, decididamente afirma que «los ángeles superiores no son nunca enviados a ministerios exteriores», contra la opinión defendida por Durando, Escoto y otros, según los cuales todos los ángeles, sin excepción, son enviados a dichos ministerios, al menos ocasional o excepcionalmente [10]. Ni siquiera admite el Santo la opinión de los que, fundándose en que Dios puede obrar fuera del modo ordinario, dicen que de ordinario no son enviados sino los inferiores, pero que en casos excepcionales lo son también los superiores.

Con ocasión de responder a esta cuestión, sienta el Santo una doctrina a manera de regla o principio de más valor y trascendencia que la cuestión misma del artículo con cuya ocasión la expone; lo cual no es raro que acontezca en el Santo. Este principio es el siguiente: la Providencia divina no prescinde de algún orden establecido si no es en beneficio de otro orden superior [11]. Puede prescindirse de las leyes físicas o naturales en beneficio del orden moral o de la gracia, como sucede en el caso de los milagros, para confirmar la fe; o, en el caso de los males físicos del mundo, para que resalte más y sea más perceptible la hermosura del universo en conjunto, o para ejercicio de los buenos en la virtud de la paciencia y en otras virtudes. Pero no puede Dios hacer o permitir alteraciones en el orden moral o del pecado, por no haber un orden superior que pueda compensar o justificar la supresión del orden moral.

Pues algo parecido sucede en el orden angélico. Según dice aquí el Santo, este orden se entiende en relación con los dones sobrenaturales o de la gracia, y este orden de la gracia no tiene otro orden superior al cual puede racionalmente sacrificarse. Sería, pues, inútil para nosotros, y sin razón de ser en sí misma, toda excepción o suspensión del orden de los ángeles en el ejercicio de sus ministerios humanos.

Por otra parte, añade el Santo, nada hay tan grande o arduo en los ministerios divinos que no pueda hacerse convenientemente por los órdenes inferiores de ángeles. Es suficiente con que de estos órdenes inferiores angélicos se envíen los más elevados de ellos, llamados por eso *arcángeles*, a ejercer los ministerios más importantes; por ejemplo, a anunciar a la Virgen la encarnación del Verbo y a con-

---

[9] Cf. BÁÑEZ, *Comment.* in h.l.

[10] Puede verse expuesta esta cuestión, con las opiniones y razones por ambas partes, en PETAVIO, *De angelis* l.2 c.6.

[11] No formula el Santo literalmente tal principio; pero le formula virtualmente al dar como razón para rechazar la opinión de los que admiten excepciones en el orden de los ángeles la siguiente: «No hay un orden superior al orden de la gracia en atención al cual pueda prescindirse de éste en algún caso» (q.112 a.2).

fortar al Señor en su agonía, que han sido los supremos de todos los ministerios angélicos.

Debe advertirse que nosotros designamos a los ángeles con nombres que expresan, no su naturaleza, sino el carácter de los ministerios ejercidos por ellos con conocimiento nuestro. De esto se deduce que un mismo ángel puede recibir a veces diversos nombres genéricos de serafín, querubín, etc. (a.2 ad 2), y se sigue también que no nos conste, como advierte Báñez [12] siguiendo a San Jerónimo [13] y al Abulense [14], si un mismo nombre específico—por ejemplo, Gabriel, Rafael, etc.—designa siempre el mismo o distinto ángel numéricamente. Así, por ejemplo, el ángel Gabriel de Ezequiel (c.20) no es probable que sea el mismo del anuncio de la encarnación, aunque en ambos casos se trate de una manifestación idéntica del poder divino, que motiva el que se dé a ambos ángeles el mismo nombre de Gabriel, cuyo significado es «Fortaleza o Poder de Dios». El querubín señalado para el humilde puesto de guardar el paraíso terrenal no es probable que sea realmente del orden tan elevado de los querubines, sino que se le dé este nombre genérico por ir envuelto en su ministerio el concepto de sabiduría. Del serafín que abrasó los labios del profeta Isaías habla el Santo en la solución de la segunda dificultad de este artículo, y dice que se le llama serafín, no porque pertenezca al orden tan elevado de los serafines, sino porque ejerció tal ministerio en nombre de un serafín. El mismo arcángel San Miguel, a quien la Iglesia llama en su liturgia *Princeps militiae caelestis*, «Príncipe de las huestes celestes», se puede entender que se llama así, no por ser el ángel superior en absoluto a todos los otros ángeles de los nueve coros, sino el ángel más alto de los enviados por Dios a los ministerios humanos y a luchar contra los poderes infernales, o sea, el príncipe y capitán de todos los ángeles que están al cuidado y servicio de la Iglesia militante [15].

4. En el artículo tercero contrapone el Santo los ángeles asistentes y ministrantes. En esta contraposición, de sentido puramente ocasional, pues en realidad todos los ángeles son asistentes, entiende el Santo por ángeles *ministrantes* los destinados a ejercer los ministerios humanos, y por *asistentes*, aquellos que ven inmediatamente los secretos de los misterios divinos en la claridad misma de la esencia de Dios. En este sentido afirma que sólo son asistentes los ángeles de la suprema jerarquía, es decir, los serafines, querubines y tronos. Como ya advirtió el Santo en la solución primera del artículo primero y vuelve a repetir aquí, todos los ángeles son asistentes, en cuanto a estar siempre y en todo lugar contemplando inmediatamente la esencia divina, aunque no todos vean en ella las mismas cosas ni del mismo modo.

5. Ha dicho el Santo (a.2) que son enviados todos los ángeles de la ínfima jerarquía y que no lo son nunca ninguno de los de la suprema jerarquía. ¿Y los de la segunda jerarquía? Fundándose en el significado etimológico de los diversos nombres de los coros, afir-

[12] *Comment. in I p. q.112 a.2.*
[13] *In Dan. c.8.*
[14] *Lib. Iudicum c.13 q.35.*
[15] Cf Silvio, *Comment.* in h.l. Puede verse, en particular, Báñez sobre esta cuestión del arcángel San Miguel, cuestión que él llama «muy debatida entre los teólogos».

ma el Santo que son enviados aquellos cuyos nombres implican la ejecución de alguna orden divina: tales son los ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y principados; y, según esto, concluye que a estos cinco coros, y sólo a ellos, compete ser enviados a los diversos ministerios humanos, no siéndolo nunca los de los otros cuatro coros, es decir, las dominaciones, los tronos, los querubines y los serafines. Nótese que no es lo mismo para el Santo *ministrantes* y *enviados;* pues mientras *ministrantes* son los seis coros de las dos jerarquías ínfimas, *enviados* son solamente los tres de la última y los dos ínfimos de la segunda jerarquía; es decir, que las dominaciones son *ministrantes*, pero no son *enviados*.

En la cuestión interesante sobre el número de los ángeles que asisten y de los que ministran (sol.2), el Santo trata hábilmente de armonizar las opiniones opuestas de San Gregorio y el Pseudo-Dionisio. Fundándose San Gregorio en la doctrina de los platónicos, según la cual, en la pirámide de los seres, las clases de ésta tienen tanto menos individuos cuanto más se acercan al ser único que está en la cúspide, opina que el número de los asistentes es menor que el de los ministrantes. El Pseudo-Areopagita, por el contrario, opina que el número de los asistentes es inmensamente mayor que el de los ministrantes, porque Dios intenta siempre más principalmente y en mayor número lo que es mejor, y mejores son los ángeles asistentes que los ministrantes, como inmensamente mejores son las substancias espirituales que las cosas puramente materiales, y mejores los cuerpos celestes que los terrestres; excediendo, por esto, los ángeles a todos los demás seres en la proporción en que exceden en grandeza los cielos a la tierra.

Santo Tomás, siempre conciliador, si para ello hay alguna posibilidad, admite las razones buenas en que se fundan ambas opiniones, y dice que la razón de la primera opinión se salva en cuanto al número de órdenes de los que ministran y de los que asisten, pues los primeros son seis, y los segundos, tres; mientras que la razón de la segunda opinión se salva en el número de individuos, pues los que ministran se dice que son millares de millares, es decir, miles de veces mil, que hacen millones ($1.000 \times 1.000 = 1.000.000$), y los que asisten se dice que son millones de millones (o sea, diez veces mil veces cien mil, que hacen mil millones ($10 \times 1.000 \times 100.000 = 1.000.000.000$).

En ambos casos, advierte el Santo, estos números se han de tomar o interpretar por cantidades indefinidas, es decir, como expresiones con las que sólo se quiere expresar, no algo definido, sino la gran multitud incontable de espíritus celestiales, al usar estos números máximos en sus respectivas clases de decenas, centenas, millares, miriadas, etc., multiplicados por sí mismos o unos por otros. No se nos da, pues, con tales cifras el número definido de ángeles.

CUESTION 112

(In quatuor articulos divisa)

De missione angelorum

De la misión de los ángeles

Deinde considerandum est de missione angelorum (cf. q.111 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

Secundo: utrum omnes mittantur.

Tertio: utrum illi qui mittuntur, assistant.

Quarto: de quibus ordinibus mittantur.

Dóbese tratar ahora de la misión de los ángeles.

Sobre lo cual se pregunta:

Primero: si son enviados en ministerio algunos de los ángeles.

Segundo: si son enviados todos.

Tercero: si los que son enviados asisten.

Cuarto: de qué órdenes son los enviados.

ARTICULO 1

Utrum angeli in ministerium mittantur

Si los ángeles son enviados en ministerio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur.

1. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum: quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Praeterea, caelum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitate aliquid depereat. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem: unde dicitur Eccli. 38,25: «Qui minoratur actu, percipiet sapientiam». Si igitur angeli aliqui

Dificultades. Parece que los ángeles no son enviados en ministerio.

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Mas las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Siendo, pues, las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Si, pues, son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad; lo cual no es de creer.

3. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría; por lo cual dice el Eclesiástico: "El que no tiene otros quehaceres

puede llegar a ser sabio". Si, pues, algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Mas toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Luego, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza; lo cual no puede afirmarse.

4. Ministrar es del inferior; por donde dice el Señor: "¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?" Mas los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Luego no son enviados para nuestro ministerio.

mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

4. Praeterea, ministrare est inferioris: unde dicitur Lucae 22,27: «Quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?» Sed angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Por otra parte, se dice en el Exodo: "Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino".

Sed contra est quod dicitur Ex. 23,20: «Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te».

Respuesta. De lo dicho puede inferirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas, se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud se extiende a todos los seres, de donde se sigue que está presente a todo, como queda dicho.

Mas la virtud del ángel, que es agente particular, no se extiende a todo el universo, sino que de tal manera se extiende a un ser, que no se extiende a otros; y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, queda ya de manifiesto que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que

Respondeo dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum Personarum ageretur (q.43 a.1), ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut Spiritus Sanctus mitti dicitur, ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse: quia cum sit universalis agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra (q.8 a.1) dictum est.

Virtus autem angeli, cum sit particularis agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Manifestum est autem per supra (q.110 a.1) dicta, quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus

illi corpori sua virtute; et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod angelus a Deo mittatur.

Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri: nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y, consiguientemente, de nuevo comienza el ángel a estar allí. Y todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue, según la noción que acabamos de dar de la misión, que el ángel es enviado por Dios.

Además, la acción que el ángel enviado ejecuta procede de Dios como de primer principio, ya que los ángeles obran por intimación y autoridad de Dios, y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Pues esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio; porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Tal es la razón de que las acciones de los ángeles se denominen ministerios y se diga que los ángeles son enviados en ministerio.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum: immo, ut Augustinus dicit IV «De Trin.» [1], «etiam nos, secundum quod aliquid aeternum aeuato sapimus, non in hoc mundo sumus».—Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Soluciones. 1. Una acción puede denominarse intelectual bajo dos aspectos. Pues, por razón de realizarse en el entendimiento, como la contemplación, y bajo este aspecto no está la acción intelectual vinculada a lugar determinado; más aún, como dice San Agustín: "Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo".—El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Y bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales van a veces vinculadas a lugares determinados.

Ad secundum dicendum quod caelum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quandam: quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a caelo empyreo. Et ideo

2. El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia, porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo dignidad alguna. Y, por

[1] C.20: ML 42,907.

tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad; como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, cual se debe a su dignidad.

3. Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales la una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por donde dice San Gregorio que "los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna".

4. En sus acciones exteriores, los ángeles sirven primariamente a Dios y secundariamente a nosotros, no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto pór su adhesión a Dios se hace un espíritu con El. En este sentido dice San Pablo: "Teniéndoos unos a otros por superiores".

quando actu non est in caelo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitate.

Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed *angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II «Moral.»* [2], quod «angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur».

Ad quartum dicendum quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo: sed quilibet homo vel angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus, ad Phil. 2,3, dicit: «superiores sibi invicem arbitrantes».

ARTICULO 2

Utrum omnes angeli in ministerium mittantur [a]

Si todos los ángeles son enviados en ministerio

Dificultades. Parece que todos los ángeles son enviados en ministerio

1. Dice el Apóstol: "¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio?"

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 1,14: «Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi».

---

[2] C.3: ML 75,556.

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Heb.* 1 lect.6.

2. Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra (q.108 a.6) dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae 6,6-7. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

2. El supremo de los órdenes angélicos es el de los serafines, como consta de lo dicho. Mas un serafín fué enviado a purificar los labios del profeta Isaías. Luego con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Praeterea, divinae Personae in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinae Personae mittuntur, ut supra (q.43 a.1) dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

3. Las Personas divinas exceden infinitamente a todos los órdenes angélicos. Mas las Personas divinas son enviadas. Luego mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Praeterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra dictum est (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), quilibet angelus habet inferiorem angelum, praeter ultimum. Ergo unus angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel 7,10: «Millia millium ministrabant ei».

4. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, siendo todos los ángeles desiguales, como queda dicho, para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Luego sólo un ángel sería enviado en ministerio; lo cual está en contra de las palabras de Daniel: "Millares de millares le servían".

Sed contra est quod Gregorius dicit [3], referens sententiam Dionysii [4]: «Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent».

Por otra parte, dice San Gregorio, citando el parecer de Dionisio: "Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior".

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.106 a.3; q.110 a.1), hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur; sed ab hoc ordine rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione recedituir, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus (Io. 9,1 sqq.), quod Lazarus fuit suscitatus (ibid. 11,43-44), immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui

Respuesta. Según consta de lo dicho, el modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensación divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia: así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fue iluminado y Lázaro fué resucitado inmediatamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. *Los mismos ángeles buenos y malos* pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras co-

[3] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254.
[4] *De coel. hier.* c.13 § 2: MG 3,300.

sas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar inmediatamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles, y lo mismo pueden hacerlo los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos que de ley común no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores; pero que por dispensación divina son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho a base de los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al cual pueda alguna vez sacrificarse, como se sacrifica el orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia.—Téngase, además, presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Mas no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico, puesto que esta suspensión nos sería a nosotros desconocida [71].—Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice, pues, San Gregorio, "aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles; y por eso a la Virgen María fué enviado el arcángel Gabriel", no obstante ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como hace observar el mismo San Gregorio.—Por tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Soluciones. 1. Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así de

debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus angelis; et superiores angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam[5] dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae.—Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus: quia hoc a nobis percipi non posset.—Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit[6] quod qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur. Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur.—Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio (l.c.), quod superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum Personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spi-

[5] DIONYSIUS, l.c.; MAGISTER Sent. 2 dist. 9 c.1.
[6] l.c.; ML 76,1250.

ritualem effectum: ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium, et sic omnes angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium (ibid.), quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est Seraphim, idest «incendens», aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae.

Vel dicendum quod superiores angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quod divinae Personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis patet (q.43 a.1).

Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, cuales son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales; y para éstas no todos los ángeles son enviados, y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, a saber, en cuanto que un ángel ilumina a otro: y, según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fué dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva respecto de la antigua. Según esta interpretación, las palabras de la objeción se referían únicamente a los ángeles ministeriales por los que fué dada la ley.

2. El ángel enviado a purificar los labios del profeta fué de los inferiores, según Dionisio; se lo llamó, no obstante, serafín, es decir, abrasador, por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones de los que reciben sus nombres, mediante los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto inmediatamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado en el artículo.

4. En los ministerios divinos hay muchos grados; no hay, pues, inconveniente en que ángeles desiguales sean inmediatamente enviados a realizarlos; de tal modo, sin embargo, que los superiores se envíen para los ministerios más elevados, y los inferiores para los menos.

ARTICULO 3

Utrum angeli qui mittuntur, assistant [a]

Si todos los ángeles que son enviados asisten [72]

Dificultades. Parece que también los ángeles que son enviados son asistentes.

1. Dice San Gregorio: "Son, pues, enviados los ángeles, y asisten; porque, aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito".

2. El ángel de Tobías fué enviado en ministerio. Mas éste dijo él mismo: "Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios". Luego asisten los ángeles que son enviados.

3. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Mas Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job: "Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yavé, y vino también entre ellos Satán". Luego con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben inmediatamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Mas cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Luego asistirá únicamente el ángel supremo; lo cual está en contra de lo que se dice en Daniel: "Y le asistían millones de millones". Luego también asisten los que sirven.

Por otra parte, San Gregorio, sobre aquellas palabras de Job: "¿Por ventura tienen número sus soldados", dice: "Asisten aquellas potestades que no salen a anunciar algo

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur, assistant.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia [1]: «Et mittuntur igitur angeli, et assistunt: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen Spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est».

2. Praeterea, angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: «Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum», ut habetur Tobiae 12,15. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Praeterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob 1,6: «Cum assisterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Satan». Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Praeterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. 7,10: «Decies millies centena millia assistebant ei». Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII «Moral.» [2], **super illud Iob 25,3. «Numquid est numerus militum eius? Assistunt», inquit, «illino potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non**

---

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Heb.* 1 lect.6; *In Iob* 1 lect.2.

[1] L.c.: ML 76,1255.

[2] C.13: ML 76,20

exeunt». Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Respondeo dicendum quod angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes.

Considerandum est ergo quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident: et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II «Moral.»[9], quod «semper assistere, aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute». Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius[10] immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit II «Moral.»[11], «etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit».

Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae

a los hombres". Luego los que son enviados en ministerio, no asisten.

Respuesta. La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos que sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen inmediatamente sus mandatos, mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Ciertamente que todos los ángeles ven inmediatamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten; pues, como dice San Gregorio, "no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores" [73]. Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, mediante los cuales se comunican a los inferiores. Y, conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, de los cuales es propio, dice Dionisio, ser iluminados inmediatamente por Dios.

Soluciones. 1-2. Por lo dicho se hace manifiesta la solución de la primera y segunda dificultades, que están tomadas del primer modo de entender la palabra "asistir".

3. Satanás no se dice que asistiese, sino que se le describe como estando entre los asistentes; porque, como dice San Gregorio, "aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica similar".

4. Todos los que asisten ven inmediatamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia, y por eso se dice que pertenece a toda la

[9] C.3: ML 75,556.
[10] *De cael. hier.* c.6,7: MG 3,201-209
[11] C.4: ML 75,557.

primera jerarquía ser iluminados inmediatamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las cuales iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios: sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

ARTICULO 4

Utrum angeli secundae hierarchiae omnes mittantur *

Si todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados

Dificultades. Parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados.

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Daniel. Mas los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. San Gregorio dice que "son más los que administran que los que asisten". Mas esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

Por otra parte, dice Dionisio que "las dominaciones están sobre toda sujeción". Mas ser enviados en ministerio arguye sujeción. Luego las dominaciones no son enviadas en ministerio.

Respuesta. Según lo dicho, ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal, lo cual pertenece, sin duda, a la ejecución

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod angeli secundae hierarchiae omnes mittantur.

1. **Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. 7,10. Sed angeli secundae hierarchiae non assistunt: illuminantur enim per angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius 8 cap. «Cael. hier.»** [12] **Omnes ergo angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.**

2. **Praeterea, Gregorius dicit, XVII «Moral.» (cf. nt.8), quod «plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt». Sed hoc non esset, si angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.**

Sed contra est quod Dionysius dicit [13], quod «Dominationes sunt maiores omni subiectione». Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad execu-

* *Sent.* 2 d.10 a.3; *In Heb.* 1 lect.6.

[12] § 1: MG 3,240.

[13] § 1: MG 3,237.

tionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; «Principis» etiam «est», ut Gregorius dicit [15], «inter alios operantes priorem existere». Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio. Por consiguiente, son enviados a ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las dominaciones no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar; en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución; pues los ángeles y los arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las virtudes y las potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los principados, "propio es del príncipe", dice San Gregorio, "ser el primero entre otros ejecutores". Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, mas no a los cuatro órdenes superiores.

Ad primum ergo dicendum quod Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

Soluciones. 1. Las dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros; como los arquitectos nada de la obra ejecutan por su mano, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar [74].

Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur (Dan. 7,10), «Millia millium ministrabant ei», non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, «millia de numero milliums». Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, «Et decies millies centena millia assistebant ei». Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod

2. El número de los que asisten y de los que ministran se puede razonar de dos modos. Así, San Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten; porque interpreta aquello de "millares de millares le servían", no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera "millares del número de miles". De este modo, el número de los que ministran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: "y diez mil veces cien mil estaban delante de El". San Gregorio sigue en esto a los platóni-

[14] § 1: MG 3,205.
[15] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

cos, los cuales decían que cuanto las cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto son menos numerosas; por ejemplo, cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de ministrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio enseña que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material; de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas; porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que ministran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras "millares de millares" deben entenderse multiplicativamente, como si se dijese: "mil veces millares". Y, como diez veces ciento son mil, si se dijese "diez veces cien mil", se dará a entender que los asistentes eran tantos como los que ministran; pero diciendo "diez mil veces cien mil", los asistentes resultan muchos más que los que ministran.—Estos números no se usan, sin embargo, para significar que los ángeles son solamente tantos como expresan tales números, sino que nos indican que son muchos más; lo cual se quiere dar a entender mediante la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases, cuales son diez, ciento, mil, según advierte Dionisio [75].

quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis: sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt.

Sed Dionysius ponit, 14 cap. «Cael. hier.» [16], **quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, «millia millium» legitur multiplicative, ac si diceretur, «milies millies». Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, «decies centena millia», daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes: sed quia dicitur, «decies millies centena millia», multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes.— Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus: sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.**

[16] MG 3,321.

LOS ANGELES CUSTODIOS

Esta es otra incomparable dignidad del hombre respecto de todos los seres que le son inferiores: que Dios, como parte del cuidado y gobierno que tiene de todas las criaturas, haya destinado un ángel protector y tutelar para cada uno de los hombres a fin de que constantemente le acompañe, le ilumine, le custodie, le defienda, le rija y le gobierne desde los primeros instantes de su existencia hasta su entrada en el cielo para reinar allí después con él por toda la eternidad, si el hombre llega a salvarse y conseguir la bienaventuranza final. Comentando San Jerónimo las palabras del Señor *Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo la faz de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 18,10), exclama: «Tan grande es la dignidad de las almas, que a cada una de ellas destina Dios un ángel custodio desde su nacimiento».

A) Carácter de la creencia en los Ángeles custodios

1. Fuera del cristianismo

Hasta los filósofos y algunos poetas antiguos han dado por supuesto que cada hombre es regido por un genio o espíritu de naturaleza superior, que le acompaña durante toda su existencia. Esta creencia, común a toda la antigüedad, la encontramos constatada en muchas obras de filósofos y poetas, que la dan por supuesta, sin detenerse a probarla [1].

Que los asirios y babilonios tenían también esta creencia, nos lo atestiguan múltiples monumentos de aquellos tiempos. En el *British Museum*, de Londres, se conserva la figura de un ángel que se supone adornó algún regio palacio de Asiria, y que muy bien podría tomarse igualmente por una de nuestras actuales representaciones de los ángeles custodios. En boca de Nabopolasar, padre de Nebuchaznezar el Grande, pone la tradición estas palabras: «El (Marduk) envió una deidad tutelar (un querubín) de gracia para acompañarme en todo lo que emprendí; él hizo que mi esfuerzo tuviera éxito».

Esta creencia universal, fuera del cristianismo, se va desnaturalizando y amortiguando conforme se aleja de la revelación primitiva hasta nuestros días, en que es tenida por una de tantas supersticiones originadas por el sentimiento humano de temor ante lo pro-

[1] En el comentarista Conet pueden verse reunidos muchos textos de estos autores gentiles en que se supone como universal tal creencia (*Clipeus* tr.7 disp.16 a.1). Aunque su repertorio de éstas pueda en parte tacharse de falto de crítica, con razón exclama todavía este comentarista al ver la verdad neciamente negada por el heresiarca Calvino. «Es verdaderamente incomprensible que esta verdad, que ni para los gentiles y paganos estuvo oculta, fuese desconocida de Calvino» (ibid.).

pia insuficiencia, y por el desconocimiento de las ciencias respecto de las fuerzas ocultas de la naturaleza. Ciertamente que esta creencia no tiene en el paganismo el carácter simpático y encantador exclusivamente protector de nuestros ángeles custodios. Pero no se puede dejar de ver en ella una manifiesta adulteración de nuestra fe cristiana en la custodia angélica, teniendo en el fondo ambas creencias un mismo origen y un significado substancialmente idéntico.

2. En la Revelación cristiana

En las Sagradas Escrituras casi siempre se nos presentan o mencionan los ángeles como mensajeros de Dios a los hombres, constituyendo, por tanto, este carácter de mensajeros una verdad de fe. Se insinúa o se supone en el sagrado texto, algunas veces, que esta misión de los ángeles protectores está vinculada a personas particulares con carácter ordinario, permanente, personal, la cual es equivalente a la custodia angélica individual. Pero nunca se afirma esta verdad de un modo incontrovertible. Y como la Iglesia tampoco ha dado una definición expresa, la custodia angélica individual no es todavía una verdad explícita de fe divina. Pero tiene en el pueblo cristiano un arraigo tan fuerte como le tienen pocas otras verdades, lo cual no deja de ser alguna garantía de la misma.

El Antiguo Testamento nos da una enseñanza especial sobre estos ángeles custodios. Más bien que enseñarnos explícitamente tal verdad, parece darla por supuesta en sus narraciones. Al bendecir Israel a sus nietos los hijos de José, dice: *Que el ángel que me ha librado de todo mal, bendiga a estos niños* (Gen. 48,16). En el Exodo (23,23) dice Dios a Moisés: *Yo mandaré a un ángel ante ti para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre. Pero si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré enemigo de tus enemigos..., pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos*, etc. Son exactamente el carácter y los múltiples oficios que nosotros asignamos hoy a nuestros ángeles custodios. En la profecía de Baruc (2,2) leemos: *Mi ángel está con vosotros y es quien vela por vuestras almas.* Cantando el salmista (Ps. 90, 11) la providencia de Dios con el justo, dice: *Te encomendará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.* Puede decirse que no hay libro del Antiguo Testamento en que no se haga alguna referencia a esta doctrina.

La enseñanza se hace más precisa en el Nuevo Testamento, donde los textos menos explícitos del Antiguo obtienen una confirmación en las siguientes palabras de Cristo nuestro Señor: *Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 18,10). En estas palabras se afirman dos cosas: que aun los pequeñuelos tienen *sus* ángeles custodios (¿cada uno el suyo?), y que éstos no interrumpen la visión beatífica de Dios al descender a la tierra para atender y proteger a sus custodiados. Se ha querido ver, en efecto, en este texto una enseñanza explícita de los ángeles custodios individuales. Pero el texto no parece, sin embargo, tan explícito como para dar por supuesta mediante él tal enseñanza dogmática.

La Biblia parece incluso sancionar la idea de que también las colectividades o personas morales, como reinos, ejércitos, comunidades, iglesias, etc., tienen señalados sus ángeles custodios particulares. En el Antiguo Testamento es frecuente que los ángeles precedan a los ejércitos de Israel y luchen con ellos, dándoles la victoria (Ex. 14,19; 2 Reg. 19,36; Is. 37,36; 1 Mach. 7,41). Es clásico en esta materia el texto del capítulo 10 de Daniel, en que se nos presentan luchando entre sí por sus respectivos reinos el ángel del reino de Persia y Miguel, el ángel tutelar de Israel. A la interpretación de este pasaje dedica Santo Tomás el artículo octavo de la presente cuestión.

En el Apocalipsis (c.1 y 2) se nos habla literalmente de los siete ángeles que custodian las siete iglesias, como si cada uno de estos siete ángeles estuviese destinado, respectivamente, a cada una de las iglesias. Sin embargo, este pasaje, que a primera vista no dejaría ningún lugar a duda sobre la existencia de ángeles custodios de las iglesias, pierde todo su valor demostrativo al ser dudosa en el texto la significación de la palabra *ángel*, e incluso de la palabra *iglesia*. La versión bíblica española de Nácar-Colunga se inclina a creer que la palabra *ángel* significa aquí «el espíritu que informa a las iglesias, personificado en sus pastores».

3. En los Santos Padres

Es sentir prácticamente unánime de los Santos Padres que, como están los ángeles encargados de poner en ejecución las leyes divinas respecto del mundo físico, con mayor razón lo están de custodiar a los hombres, de los que tiene Dios una providencia más especial que de todo el resto de la creación sensible, y que, por su libertad y carácter moral, necesitan más de esta protección divina individual. Los Santos Padres suelen equiparar y aun suponer muy superiores cada uno de los individuos humanos a cada una de las especies no racionales. Casi todos ellos han escrito las más bellas de sus páginas sobre esta verdad, que, a imitación de la Sagrada Escritura, más bien que enseñarnosla teóricamente, la dan siempre por supuesta e indubitable [1]. Recuérdense las hermosas homilías (11-14: L 118,233) de San Bernardo sobre el salmo 90. En una de ellas, después de mencionar los múltiples y diversos oficios que los ángeles ejercen con cada uno de nosotros, nos apostrofa el Santo melifluo de este modo:

«Manda a sus ángeles guardarte en todos los caminos. ¡Cuánta reverencia debe infundirte esta palabra, cuánta devoción debe inspirarte, cuánta confianza debe darte! Reverencia por su presencia, devoción por su benevolencia, confianza por su custodia. Anda siempre con toda circunspección, como quien tiene presentes a los ángeles en todos sus caminos... ¿Cómo te atreverías a hacer en su presencia lo que no harías estando yo delante? ¿Dudas acaso que está presente al no verle?... Seamos, pues, devotos, seamos agradecidos a custodios tan dignos de aprecio, correspondamos a su amor, honrémosles cuanto podamos, cuanto debemos» [2].

---

[1] En *Revista de Espiritualidad* (n.30-31 [1956] p.438 ss.) pueden verse cronológicamente expuestos textos de casi todos los Santos Padres y doctores referentes a este punto de piedad y doctrinal.

[2] *In Ps.* 90 serm.12: ML 183,233

Ya hemos visto cómo exclamaba San Jerónimo: «Grande es la dignidad de las almas humanas, pues que tiene cada una un ángel destinado a su guarda desde el instante de su nacimiento» (*In Mt.* 3,18.10; ML 27,130); «No dejó Dios a nuestra debilidad sin ayuda—dice San Gregorio Niseno—, sino que destinó al auxilio de la vida de cada uno de nosotros un ángel de naturaleza totalmente incorpórea» (*De vita Moysis:* MG 44,337). Y así hablan todos los demás Padres de la Iglesia.

Unicamente advertimos en ellos estas tres diferencias respecto a la presente materia: 1.ª Algunos, como San Basilio [4] y, al parecer, San Juan Crisóstomo [5], no extienden este privilegio de la custodia angélica individual más que a los fieles, a los bautizados. 2.ª Algunos, siguiendo en esto al autor de las *Sentencias* [6], suponen que un mismo ángel está al cuidado de varios individuos humanos, si no simultáneamente, al menos sucesivamente; mientras que la casi totalidad de los Padres dan por supuesto un ángel distinto para cada uno de los hombres, bautizados o no bautizados, bien sea que los ángeles comiencen a ejercer esta misión individual al instante de la concepción o al del nacimiento de cada hombre [7]. 3.ª Otra divergencia entre los Santos Padres es que algunos de ellos suponen señalados para cada hombre dos ángeles, uno bueno y otro malo. La misión del ángel malo sería estar siempre al lado del hombre que le corresponde, acechándole constantemente, acosándole, hostigándole, facilitándole y aprovechando toda clase de ocasiones para incitarlo a pecar. Este ángel malo de cada hombre sería señalado para tal fin, no por Dios, sino por los supremos ángeles malos. La finalidad de Dios al permitir esto sería dar a los hombres ocasión de ejercicio constante de lucha y de aumento de mérito al resistir este asedio tan prolongado. «A cada uno de los hombres—dice Orígenes—nos asisten dos ángeles, uno de justicia y otro de iniquidad. Cuando brotan en nuestra alma sentimientos de justicia y en nuestro corazón prenden pensamientos sanos y buenos, no dudemos que es el ángel del Señor el que nos guía. Mas, si surge la idea de mal en nuestra mente, estemos ciertos que el ángel del demonio es el que nos inspira. Opino, pues, que cada hombre tiene a su lado dos ángeles, con empleos y finalidades bien distintas para cada uno, uno para incitar a los hombres al bien y otro para excitarles al mal» [8].

De igual modo opinan Herman [9], San Gregorio Niseno [10], Casiano [11], Hugo de San Víctor [12] y algunos escritores eclesiásticos anti-

---

[4] *Homil. in Ps.* 43.
[5] *Homil.* 3 *in Epist. ad Col.*
[6] *Sent.* 2 d.11 n.3.
[7] Algunos autores cristianos, como Tertuliano (*De anima* c.57), imbuídos por los prejuicios de la doctrina platónica de la preexistencia de las almas y por otros autores paganos, adelantan incluso a la concepción la custodia angélica. La opinión de los que restringen la custodia angélica individual a los bautizados procede tal vez de que la Iglesia en los ritos del bautismo invoca a Dios para que «se digne enviar del cielo sobre el bautizado su ángel que *le guarde*, etc.: «...et mittere dignetis sanctum angelum tuum de caelis *qui custodiat*», etc. También puede haber influído en esta opinión el texto sagrado del salmo 90 (v.11), en que se presenta la encomienda angélica como una de las providencias especiales de Dios con el justo.
[8] *In Lc.* homil.12: MG 13,1859.
[9] *M And.* 6,2,1: MG 11,928.
[10] *De vita Moysis:* MG 44,337.
[11] *Coll.* 8,17: ML 49,750.
[12] *De sacramentis fidei christianae* l.1 p.5.ª c.31: ML 176-271.

guos, de los cuales ha pasado esta doctrina a ciertos libros modernos de piedad poco fundada.

En el origen de esta opinión habrá tenido su parte el error de los gentiles, que señalaban dos genios o espíritus para cada hombre. No es creíble, sin embargo, ni parece conforme a la benéfica Providencia divina que el paralelismo entre las líneas del bien y del mal se haya de extender hasta este punto. Nunca la Iglesia ni el común de los Santos Padres aceptaron esta doctrina, ni se encontrará para ella fundamento alguno sólido en la Sagrada Escritura o en Santo Tomás. Permite Dios que seamos, a veces sin tregua, instigados al mal por el demonio, el mundo y la carne, como veremos en la cuestión siguiente sobre los demonios tentadores. Pero no hay ningún argumento ni se ve ninguna conveniencia para creer que nos haya deparado Dios o que haya permitido que nos haya deparado el príncipe cacodemonio un espíritu insidioso que nos acompañe de continuo en los caminos de la vida, como El nos ha destinado un ángel bueno custodio que nos prevenga y nos defienda en todos los peligros. Los niños y los amentes no tienen posibilidad de ejercer la virtud, y, por tanto, sería para ellos inútil ese espíritu maligno cuyo único oficio fuese tentarles o inducirles al mal. Los demás hombres tienen suficientes materia y estímulos para la virtud sin necesidad de un ángel malo inseparable de ellos. Tienen, otrosí, los hombres suficiente malicia, junto con la de sus enemigos comunes, para su posible perdición.

Santo Tomás hace mención de esta opinión peregrina, atribuyóusela incidentalmente a San Jerónimo [13], sin admitirla ni rechazarla, al comentar al Maestro de las *Sentencias*, que parece haberla admitido [14]. Pudiera suponerse que el Santo la admite, implícitamente, al equiparar en cierto sentido el asedio diabólico a la guarda angélica en la dificultad tercera del artículo tercero, cuestión 114. Pero la solución de esta misma dificultad es suficientemente clara y luminosa, no sólo para deshacer toda duda a este respecto, sino también para hacer ver que no hay ninguna necesidad ni conveniencia en suponer la existencia de tales demonios inseparables de cada hombre en particular. El hecho de que al final del artículo cuarto de esta misma cuestión se suponga un demonio torturador para cada uno de los condenados, como un ángel corrector para cada uno de los bienaventurados, no prueba nada en favor de estos demonios tentadores individuales. Entre los grandes comentaristas de Santo Tomás, Báñez es el único que se hace eco de esta rara opinión y parece no haber vacilado en admitirla [15].

B) ¿Es de fe la creencia en los Ángeles custodios individuales?

Algunos teólogos, siguiendo a Catarino, han defendido ser ésta una verdad de fe explícita en todo rigor. Cayetano y la opinión más común lo niegan. La Iglesia nada ha definido explícitamente sobre los ángeles custodios individuales ni sobre los ángeles particulares para las colectividades morales, sean éstas de tipo meramente civil o de

[13] *Super Dan.* c.7.
[14] *Sent.* 2 d.11 q.2 a.5.
[15] *Comment. in I P.* q.113 a.2.

tipo religioso. En la Sagrada Escritura tampoco nos consta de una manera clara y definitiva este hecho, como nos consta el hecho, de fe explícita por consiguiente, de que los ángeles son enviados a los ministerios humanos y, por tanto, a proteger y custodiar, al menos ocasionalmente, a los hombres.

Aunque la Iglesia no lo haya definido explícitamente, esta doctrina de los ángeles custodios individuales y permanentes para cada hombre en particular pertenece, sin ningún género de duda, al magisterio ordinario de la misma, que prácticamente la sanciona en su liturgia; de un modo particular, al celebrar universalmente la fiesta de los Angeles Custodios (2 de octubre), y en el impulso que da a este respecto a las manifestaciones de vida piadosa de los fieles, y, finalmente, en el Catecismo del concilio de Trento, quizá el más importante órgano de expresión de este magisterio ordinario, en el cual se dice:

«La providencia de Dios ha dado a los ángeles el ministerio de custodiar al género humano y *de estar siempre al cuidado de cada uno de los hombres* para que no les acontezca mal alguno grave. Porque, así como los padres, cuando sus hijos han de hacer viajes peligrosos y expuestos, les dan para el camino guardas y defensores en tales peligros, así el Padre celestial, en este viaje que hacemos hacia la patria celeste, nos ha designado *ángeles individuales* para que, protegidos con su ayuda y diligencia, evitemos las asechanzas ocultas e insidiosamente preparadas por el enemigo... y bajo su amparo nos conservemos en el camino recto» [16].

De todo esto concluye Suárez, en su propia terminología, que «la aserción de la custodia individual de los ángeles para cada uno de los hombres es *católica*. Pues, aunque no esté expresamente revelada en la Sagrada Escritura ni definida por la Iglesia, está aceptada con tal consentimiento por la Iglesia universal y tiene tal fundamento en la Sagrada Escritura según la entienden los Santos Padres, que no parece poder negarse sin temeridad y sin evidente peligro de error» [17].

C) Ministerios que ejercen los ángeles custodios

Nada más efectivo y universalmente benéfico que esta guarda de nuestros ángeles custodios. Como principales efectos de ella se enumeran los siguientes: *a*) Los ángeles custodios libran constantemente a sus protegidos de innumerables males y peligros, así del alma como del cuerpo: *Que el ángel que me ha librado de todo mal*—dijo Israel a su hijo José—*bendiga a estos niños* (Gen. 48,10). *b*) Contienen a los demonios para que no nos hagan todo el mal que ellos desearían hacernos: recuérdese la historia de Tobías. *c*) Excitan de continuo en nuestras almas pensamientos santos y consejos saludables (Gen. c.16 y 18; Act. c.5.8.10). *d*) Ponen ante Dios nuestras oraciones, no porque Dios, omnisciente, necesite de esto para conocerlas, sino para que las oiga benignamente, e imploran por sí mismos los auxilios divinos que nos ven necesitar, cuando a lo mejor nosotros ni siquiera percibimos que necesitamos o que recibimos tales auxilios (cf. Tob. c.3 y 12; Act. c.10). *e*) Iluminan nuestros entendimientos, proporcionándonos las verdades de modo más fácil de compren-

[16] P.4.ª c.9 n.4.
[17] *De angelis* 6,17.18.

der mediante el influjo que pueden ejercer directamente en nuestros sentidos interiores y exteriores. *f*) Nos asisten particularmente en la hora de la muerte, cuando más lo necesitamos. *g*) Es opinión piadosa de los teólogos que los ángeles custodios respectivos acompañan las almas de sus protegidos o custodiados al purgatorio o al cielo después que éstos mueren, como acompañaban las de los antiguos patriarcas al seno de Abrahán; efectivamente, en la recomendación del alma después de la muerte de los fieles canta la Iglesia: «Salid a su encuentro, ángeles del Señor, recibiendo su alma, poniéndola en presencia del Altísimo...; que los ángeles te lleven al seno de Abrahán. *h*) Créese también piadosamente que los ángeles custodios atienden las oraciones suplicatorias dirigidas por los fieles a las almas de sus custodiados cuando éstas se encuentran todavía en el purgatorio «en estado no de socorrer, sino de ser socorridas» (2-2 q.83 a.11 ad 3); de hecho, las súplicas hechas a las almas del purgatorio se dice que son de las más efectivas. *i*) Por último, acompañarán eternamente en el cielo a sus custodiados que consigan la salvación «no para protegerlos, sino para reinar con ellos» (1 q.113 a.4) y «para ejercer sobre ellos algunos ministerios de iluminación» (1 q.108 a.7 ad 3).

D) Culto a los Ángeles custodios

Después de enumerar San Bernardo los beneficios que los hombres reciben de sus ángeles custodios, exclama: «¡Cuánto te debe esta palabra inspirar la reverencia, ocasionar la devoción, aumentar la confianza; le debes a tu ángel custodio reverencia por la presencia, devoción por la benevolencia, confianza por la guarda» [18]. Parte de estos deberes hacia nuestros ángeles custodios los cumplimos mediante el culto que les damos. El culto oficial o público de los santos ángeles custodios, o sea su fiesta en el rezo del Oficio divino, comenzó, como tantas otras fiestas y cultos, por ser local, viniendo después a hacerse universal en la Iglesia católica.

La afirmación de M. J. Turnel [19], según la cual los Santos Padres y doctores de la Iglesia condenaron todo culto a los ángeles custodios durante los cinco primeros siglos de la era cristiana, queda desmentida por la autoridad de San Justino, que escribía en el siglo II: «Bonorum angelorum exercitum et spiritum propheticum colimus et adoramus» [20].

El Breviario reformado de San Pío V (1568) no retuvo esta fiesta. Sin embargo, pronto comenzaron las peticiones de iglesias particulares para que se les permitiese incluirla como suplemento. Córdoba (1579), Toledo y Valencia (1582) fueron las primeras diócesis en pedirlo a Roma, según afirma Baumer [21], tomándolo de los documentos del Dr. Schmid publicados en *Tubinger Quartalschrift*. Clemente X hizo el rezo de esta fiesta obligatorio para toda la Iglesia universal, con rito doble, que elevó después a doble mayor León XIII el 5 de abril de 1883. La fiesta de los Santos Angeles Custodios se celebra actualmente en toda la Iglesia el día 2 de octubre [22]. Estas so-

[18] *Serm.* 12 n.6, sobre el salmo 90, *Qui habitat*: ML 188,233.
[19] *Revue d'histoire et de littérature chrétiennes* t.3 p.570 (1898).
[20] *Apol.* 1,6: PG 22,193.
[21] *Histoire du Breviaire* II 223 (trad. de «Geschichte des Breviers»).
[22] Sobre el culto de los ángeles custodios pueden verse G. Barcille, *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Eglise*, en «Revue thomiste», marzo 1900; Bertin Her-

meras indicaciones sobre el culto de los ángeles custodios son suficientes para elaborar con ellas el argumento que puede fundarse en el «Lex orandi, lex credendi» en favor de la creencia en estos bienaventurados, benéficos espíritus.

E) Exposición de Santo Tomás

Santo Tomás desenvuelve la cuestión de los santos ángeles custodios en ocho artículos. Sobre el desarrollo de la cuestión en estos ocho artículos ha podido escribir con razón el P. Isidro de San José, O. C. D., lo siguiente:

«Preciso es confesar aquí también que pocas cosas nuevas han añadido a esta doctrina los teólogos posteriores. En general se vienen a reducir a hacer extensivo, con más o menos amplitud, el beneficio de la tutela angélica a las colectividades, sean civiles o religiosas; a concretar los efectos de dicha custodia con cierta explicitud; a determinar correlativamente los oficios del guardián angélico y los deberes del hombre con relación a su ángel custodio. Todo ello, si bien se mira, está contenido en germen, y aun en fruto con caracteres de madurez, en la cuestión 113 de la Primera Parte de la *Suma Teológica* del Gran Doctor de Aquino» [23].

a) En el primero de estos artículos establece el Santo el hecho de la custodia angélica. El principio general de que «Dios gobierna las cosas inferiores ordenadamente por las superiores» lo formula aquí el Santo en el sentido de que «los seres mudables y variables son universalmente regidos por los inmutables e invariables, para luego deducir de la insuficiencia o inestabilidad múltiples del conocimiento y de la afectividad humanas la conclusión de que los hombres son custodiados por los ángeles. Esta mayor instabilidad y variabilidad del hombre respecto a todos los seres inferiores, debidas precisamente a lo que le hace inmensamente superior a ellos y más excelente que ellos, que es su naturaleza intelectual y libre, es lo que precisamente le hace necesitar, según el Santo, una providencia especial de Dios (a.1).

b) En el artículo segundo pregunta el Santo si un mismo ángel guarda a todos los hombres custodiados o al menos a muchos, o si, por el contrario, para cada hombre custodiado hay un ángel custodio distinto. Santo Tomás, siempre consecuente con su elevada concepción de la persona del hombre, afirma que hay un ángel distinto para cada hombre custodiado; ni siquiera admite, como lo admitía el Maestro de las Sentencias, que un mismo ángel guarde sucesivamente a varios hombres, es decir, según van éstos sucediendo en la vida mortal (cf. 1 q.108 a.7 ad 3; q.113 a.4). Se fija para esto en dos cosas: en la incorruptibilidad de las almas humanas, que las hace equivaler cada una de ellas, individualmente, a las especies de seres inferiores, y en la existencia sin fin de todo el hombre después de la resurrección. Si es probable que a cada una de las especies haya destinados diversos ángeles custodios por la permanencia de aquéllas, racionalmente se debe también suponer que sean distintos los ángeles custodios para cada uno de los hombres custodiados (a.2).

MAS, *Les Anges*, c.15; NILLES, *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis* (Innsbrück 1896).

[23] *Revista de Espiritualidad* n.30-31 (1949) p.273.

c) Los ángeles custodios de cada uno de los individuos humanos ¿pertenecen todos al ínfimo de los nueve coros angélicos? Así lo cree y afirma Santo Tomás, distinguiendo entre la custodia individual de cada hombre y la custodia de las diversas colectividades humanas o de la universalidad de los seres y señalando para estos últimos ministerios ángeles de los coros y hasta de las jerarquías superiores, conforme a lo que ha determinado en el artículo segundo de la cuestión anterior (a.3). Dentro del coro ínfimo admite, sin embargo, categorías en los ángeles custodios correspondientes a las diversas categorías de los hombres dentro de una misma naturaleza específica (a.2 ad 3 y a.3 ad 1).

d) En el artículo segundo ha probado el Santo que cada uno de los hombres custodiados es custodiado por un ángel distinto. Ahora prueba en el artículo cuarto que todos y cada uno de los hombres son custodiados, y, por tanto, todos y cada uno de los hombres son custodiados por un ángel distinto. Esta custodia individual para cada hombre parece deducirla el Santo de la naturaleza racional de cada hombre (a.4 ad 3, y a.5) y de la necesidad que todos y cada uno tienen de que se les dé una defensa superior contra los peligros de todo género que los acechan en la vida mortal, como se dan guías seguros a los caminantes que van por caminos peligrosos o inseguros (a.4). Incluso para Cristo, en su estado y condición de viador, supone el Santo un ángel custodio, «no para custodiarlo como superior, sino para servirle como inferior» (ad 1). Ni los infieles y el mismo anticristo están privados, según el Santo, de esta custodia angélica, que, «si no les sirve para hacer buenas obras y conseguir su salvación eterna, les sirve al menos para que a sí y a otros no hagan tanto mal como quisieran y pudieran hacer» (ad 3).

e) Acerca del tiempo en que comienza la custodia angélica individual ha habido tres opiniones [24]: 1) según unos, comienza esta custodia en el instante de la infusión del alma en el cuerpo; 2) según otros, en el momento de nacer; 3) y según unos terceros, en el momento de recibir el bautismo [25]. Santo Tomás aceptó de joven la primera de estas sentencias, como puede verse en su comentario al libro II de las *Sentencias* (d.11 q.1 a.3 ad 3). Pero aquí en la *Suma* cambia de opinión y sigue la segunda sentencia, sin mencionar siquiera la primera si no es para refutarla en la solución de la tercera dificultad (a.5). En el cuerpo del artículo rechaza la tercera sentencia y aprueba la segunda, fundado en que la custodia angélica no es un beneficio del hombre en cuanto cristiano, sino en cuanto hombre, como ha dicho en el artículo primero y en el cuarto de esta misma cuestión, y por eso, como debe tenerle todo hombre (a.4), así debe tenerle cada uno desde el momento en que tiene por separado la naturaleza humana, que es al nacer. En la solución tercera rechaza la opinión que antes había sostenido, porque «el niño antes de nacer es como algo de la madre, y así es probable que sea custodiado por el mismo ángel custodio de ésta».

---

[24] Dejando aparte el error de Orígenes, que, imbuído por los prejuicios de la doctrina platónica de la preexistencia de las almas, adelantó la custodia individual incluso a la concepción humana.

[25] Pueden verse estas opiniones expuestas en Zubizarreta, *De Deo creatore* q.44 a.3

f) ¿Por cuánto tiempo acompañará el ángel custodio a su custodiado? ¿Le acompañará siempre y en todo momento en esta vida o le abandonará cuando éste, rehusando oírle y seguirle, peca? ¿Le abandonará, al menos, mientras el ángel está en el cielo contemplando a Dios? ¿Le acompañará también cuando el hombre, conseguida ya inamisiblemente su bienaventuranza completa, no tenga ningún peligro de qué ser preservado? En ninguno de estos casos ni nunca se separa el ángel de su custodiado. La custodia angélica, como se ha dicho, es parte de la providencia especial que Dios tiene del hombre como criatura racional, y el hombre, como todas las demás cosas, nunca queda totalmente privado de la providencia de Dios, que le compete en conformidad con su naturaleza racional y libre. Se dice que el ángel, como Dios, abandona en parte al hombre, en cuanto no le impide caer en tribulación e incluso en el pecado según los justos juicios de Dios (a.6). Mientras el ángel ve a Dios en el cielo, no necesita perder de vista a su custodiado en la tierra ni necesita de tiempo para salvar la distancia local que los separa y acudir a socorrerlo en el instante en que le ve necesitar de ayuda (ad 3).

No dice el Santo que los ángeles custodios estén a un mismo tiempo en el cielo contemplando a Dios y en la tierra atendiendo a sus protegidos, lo cual es imposible, sino que, estando en el cielo y sólo en el cielo, desde allí están como presentes a sus protegidos al conocer todo lo que a éstos acontece en la tierra y pueden presentarse ante ellos o protegerlos sin la menor dilación de tiempo para salvar la distancia que los separa. Olvidando Cayetano por un momento su lenguaje habitual, dice sobre esta respuesta del Santo que como la madre, aunque ocupada en sus faenas domésticas, vela constantemente y con solicitud indeficiente sobre su niño y acude a su primer vagido a socorrerle y consolarle, así el ángel custodio, estando en el cielo, no abandona a su custodiado en cuanto al efecto, pues vela sobre él y puede acudir en su socorro cuando fuere menester. En la oración de la fiesta del Arcángel San Miguel, el 29 de septiembre, expresa la Iglesia este mismo pensamiento: «¡Oh Dios, que en admirable orden dispones los ministerios de los ángeles y de los hombres!, concédenos propicio que por aquellos tus ministros que asisten siempre ante ti en el cielo sea defendida nuestra vida aquí, en la tierra».

g) A la cuestión de si los ángeles custodios sufren a consecuencia de los males que acontecen a sus protegidos, contesta el Santo que los ángeles «no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres» (a.7). Toda clase de dolor o sufrimiento es incompatible con la bienaventuranza final, una vez adquirida ésta. El dolor de los ángeles, como el de los santos, el de la Virgen y el de Dios, cuando se les atribuye, es metafórico, es decir, obran y se nos manifiestan a veces en su actitud todos los bienaventurados *como si* realmente sufriesen, para indicarnos que desaprueban nuestro mal obrar y les causaría dolor si fuesen capaces de ello, y para indicarnos también y principalmente que debe dolerse y apartarse de este mal obrar nuestra voluntad. No hay en esto, sin embargo, ninguna ficción ni se debe concebir tal dolor como la actitud mental de la filosofía kantiana o del «como si» ante la incertidumbre de que existan o se perciban las cosas objetivamente. Obran los ángeles, los santos y Dios así no a consecuencia del dolor propio, del cual están bien libres y bien cier-

tos de ello, como quieren que estemos también nosotros, sino como un medio para inspirarnos y conseguir nuestro saludable dolor y arrepentimiento. Nuestros pecados en sí mismos son contrarios a su voluntad, y de esta contrariedad procede su dolor metafórico, o sea los signos de dolor; pero, considerando el pecado dentro del plan y orden universales de la justicia divina, según los cuales Dios permite que algunos hayan de sufrir y se les tolere pecar, no es contrario a su voluntad, como no lo es tampoco a la voluntad de Dios, con la cual está siempre absoluta y completamente conforme la voluntad de todos los bienaventurados. Recuérdense los artículos 7 y 8 de la cuestión 103. Ni siquiera sufren con la condenación eterna de sus protegidos (ad 2), como tampoco sufrirán los bienaventurados al ver en el infierno a algunos de sus familiares o allegados (cf. *Suppl.* q.94 a.2).

h) Por último, con ocasión de un texto del profeta Daniel (c.10 v.13), pregunta el Santo si entre los ángeles custodios puede haber lucha o discordia de voluntades. Responde que nunca hay ni puede haber entre ellos verdadera contrariedad de voluntades (a.8). Los ángeles todos quieren únicamente lo que quiere Dios, y sus voluntades están siempre conformes entre sí. Pero, como acontece a veces que los méritos y deméritos de las diversas naciones o individuos a ellos encomendados parecen contrarios, y los ángeles custodios respectivos de tales naciones o individuos no saben cuál es en cada caso el juicio de Dios sin que El se lo revele, por eso se dice que se oponen unos ángeles a otros al consultar la voluntad divina sobre méritos opuestos, no porque sus voluntades sean contrarias, sino porque son contrarias las cosas por las cuales se interesan y sobre las cuales preguntan a Dios. El conflicto entre ellos procede de un conocimiento incompleto de los planes divinos, y cesa todo conflicto en el momento en que se conocen estos planes. Esta lucha entre los ángeles se ha de entender no sólo sin que realmente disientan en nada sus voluntades, sino también sin el más mínimo menoscabo de su santidad y bienaventuranza, pudiéndose hermanar muy bien con ambas cosas el que sientan cada uno de ellos interés y celo por sus respectivos clientes. Hay siempre entre ellos conformidad formal o de fin, puesto que todos quieren que se cumpla la voluntad de Dios; pero no siempre hay conformidad material, por ignorar a veces cuál sea esta voluntad y qué es lo que deben desear o el aspecto bajo el cual Dios lo desea (*Sent.* 1 d.10 a.3).

CUESTION 113

(In octo articulos divisa)

De custodia bonorum angelorum

De la guarda de los ángeles buenos

Debemos pasar ahora a considerar la guarda de los ángeles buenos y la guerra que hacen los malos.

Acerca de lo primero hay ocho cuestiones:

Primera: si los hombres son custodiados por los ángeles.

Segunda: si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto.

Tercera: si el custodiar a los hombres pertenece sólo a los ángeles del último orden.

Cuarta: si todos los hombres tienen su ángel custodio.

Quinta: cuándo comienza la guarda del hombre por el ángel.

Sexta: si el ángel guarda siempre al hombre.

Séptima: si el ángel sufre con la perdición de su custodiado.

Octava: si hay conflictos entre los ángeles por motivo de la custodia.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum (cf. q.111 introd.; q.114).

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum homines ab angelis custodiantur.

Secundo: utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.

Tertio: utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.

Quarto: utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.

Quinto: quando incipiat custodia angeli circa hominem.

Sexto: utrum angelus semper custodiat hominem.

Septimo: utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo: utrum inter angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULO 1

Utrum homines custodiantur ab angelis [a]

Si los hombres son custodiados por los ángeles

Dificultades. Parece que los hombres no son custodiados por los ángeles.

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Mas el hombre puede guardarse a sí mismo mediante el libre albedrío, y lo sabe también mediante el conocimiento de la ley natural.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab angelis.

1. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis

---

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.1.

naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi 120,4: «Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel». Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, peditio custoditi redundat in negligentiam custodis: unde dicitur cuidam, III Reg. 20,39: «Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius». Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiae homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 90,11: «Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis».

Respondeo dicendum quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. — Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Luego el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Donde hay un custodio más fuerte, está demás el más débil. Mas los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del salmo: "No dormirá, no dormitará, el que guarda a Israel". Luego no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

3. La perdición del custodiado se atribuye a negligencia del que le guarda; por lo cual se dijo a uno: "Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya". Mas cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres, lo cual es falso manifiestamente. Luego los ángeles no son custodios de los hombres.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Te cometerá a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos".

Respuesta. Es manifiesto que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres movibles y variables son movidos y gobernados por las inmóviles e invariables; como los cuerpos todos por las substancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son substancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables.—Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por tanto, fué necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen éstos dirigidos y movidos hacia el bien.

Solaciones. 1. Mediante el libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente, porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural, que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente; porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en el libro de la Sabiduría: "Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados". Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. Para obrar bien se necesitan dos cosas. Primeramente, que el afecto esté inclinado al bien; lo cual hace en nosotros el hábito de la virtud moral. En segundo lugar, que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud; lo cual atribuye Aristóteles a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda inmediatamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Mas, en cuanto a lo segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como queda dicho.

3. Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres.—El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso or-

Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa effectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter: quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9,14: «Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae». Et ideo necessaria fuit homini custodia angelorum.

Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod recte inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis: quod quidem Philosophus[1] attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis, ut supra habitum est (q.111 a.1).

Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bona agendum. Unde quod homines peccant, non est imputandum negligentiae angelorum, sed malitiae hominum. — Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex spe-

[1] *Ethic.* 6 c.12 n.6 (Bk 1144a8); S.Th., lect.10 n.1268.

cinli Dei gratia est: sicut etiam quod praeter ordinem naturae miracula fiunt.

dinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTICULO 2

Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur

Si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto [76]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur.

1. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit [2]. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra (q.50 a.4) dictum est, solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Praeterea, maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est malus officium custodire unum hominem quam alium: cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium [3], videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

Sed contra est quod Hieronymus [4], exponens illud Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelis» dicit: «Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui angelum delegatum».

Dificultades. Parece que no hay para cada hombre custodiado un ángel distinto.

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Mas un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Luego con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores mediante los seres intermedios, como dice Dionisio. Mas, como todos los ángeles son desiguales, según hemos dicho, solamente hay un ángel entre el cual y los hombres no haya algún ángel intermedio. Luego es uno sólo el ángel que inmediatamente guarda a los hombres.

3. Los ángeles mayores se destinan a los oficios más elevados. Mas guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Luego, no habiendo más que un ángel que no sea mayor que algún otro, según dice Dionisio, parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

Por otra parte, exponiendo San Jerónimo las palabras "sus ángeles en el cielo", dice: "Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia".

---

[2] *De cael. hier.* c.4.13: MG 3,181-300.

[3] Ibid. c.10 § 2: MG 3,273.

[4] L.3: ML 26,130.

Respuesta. Angeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. La razón de esto es porque la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. Mas la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad; pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales; lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es, por otra parte, manifiesto que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios se ha en relación con cada uno de los hombres en particular como se ha en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según San Gregorio, diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas; por ejemplo, las potestades, a ahuyentar a los demonios; las virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Luego es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos hombres [77].

Soluciones. 1. A un mismo hombre se le destina guardián por muchos conceptos. Ya sea en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. O ya sea en cuanto forma parte de una

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas: quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales: quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent: circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium[a], diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta Potestates ad arcendos daemones, Virtutes ad miracula faciendia in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli eiusdem ordinis praeficiuntur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis: et sic homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii: et sic toti collegio unus homo ad

[a] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251

custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

colectividad, y, en este concepto, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al cual pertenece proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tales. De ahí que a los diversos hombres se destinan diversos ángeles que les guarden.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (q.112 a.3 ad 4), angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo: sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est: nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se quos illuminat.

2. Como queda dicho, todos los ángeles de la primera jerarquía son inmediatamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas; pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores; pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo, y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que inmediatamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los cuales ilumina.

Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. 33,11-12: «In multitudine disciplinae Domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit». Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

3. Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello del Eclesiástico: "Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló". Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro [78].

ARTICULO 3

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum [a]

Si guardar a los hombres pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles

Dificultades. Parece que guardar a los hombres no pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles.

1. Dice San Juan Crisóstomo que las palabras de San Mateo "sus ángeles en el cielo", etc., "se entienden no de cualesquiera ángeles, sino de los más eminentes". Luego guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. El Apóstol dice que los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Mas cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como queda dicho. Luego todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios, lo cual de modo particular se atribuye a las potestades, según San Gregorio, y obrar milagros, que es lo propio de las virtudes. Luego también estos órdenes son deputados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

Por otra parte, la guarda de los hombres se atribuye en los Salmos a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio.

Respuesta. Como ya se ha dicho, la guarda del hombre es de dos clases. La una es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

1. Dicit enim Chrysostomus [a] quod hoc quod dicitur Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelo» etc., «intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus». Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

2. Praeterea, Apostolus, ad Heb. 1,14, dicit quod angeli sunt «in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis»: et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra (q.112 a.4) dictum est. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

3. Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere daemones, quod pertinet ad Potestates, secundum Gregorium (nt.5); et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed contra est quod in Psalmo 90,11, custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium [b].

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 1) dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad cus-

---

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.2; *Cont Gent.* 3,80.

[a] *In Mt.* hom.59: MG 58,579.

[b] *De cael. hier.* c.9: MG 3,260.

todiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundum Gregorium (l.c. nt.5), est «minima nuntiare»; hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum salutem pertinent.—Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines: nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum: vel forte ad Archangelos, qui dicuntur «Principes Angeli», unde et Michael, quem Archangelum dicimus, «unus de principibus» dicitur *Dan.* 10,13. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam Virtutes. Et ulterius etiam super daemones habent custodiam Potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam Principatus, secundum Gregorium (l.c.).

de ángeles, de los cuales es propio, según San Gregorio, anunciar las cosas de menor importancia; pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular.—La otra custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes; porque, cuanto un agente es más universal, tanto es superior. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los principados, o también al de los arcángeles, que son los "príncipes entre los ángeles", por lo cual, a San Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Daniel "uno de los príncipes" [79]. Después están las virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; y a las virtudes siguen las potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios, y, por último, los principados o las dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según San Gregorio.

Ad primum ergo dicendum quod verbum *Chrysostomi* potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum; quia, ut Dionysius dicit (nt.3) in quolibet ordine sunt «primi, medii et ultimi». Est autem probabile quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

Soluciones. 1. Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden; porque, como dice Dionisio, en cada orden hay "primeros, medios y últimos". Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

Ad secundum dicendum quod non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est (in c).

2. No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores, conforme hemos dicho [80].

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum.

3. Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de

su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

Et per hunc modum etiam angeli infimi ordinis possunt et arcere daemones, et miracula facere.

ARTICULO 4

Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur [a]

Si todos los hombres tienen su ángel custodio

Dificultades. Parece que no todos los hombres tienen ángel custodio.

1. De Cristo se dice que "se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre". Si, pues, todos los hombres tienen su ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Luego no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. El primero de los hombres fué Adán. Mas éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, puesto que entonces a ningún peligro estaba expuesto. Luego no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. La razón de deputar ángeles a la guarda de los hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Mas los hombres que de antemano sabe Dios se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien, sin embargo, porque no las ejecutan con intención recta, "la cual es dirigida por la fe", como dice San Agustín; y, finalmente, la venida del anticristo "será acompañada del poder de Satanás". Luego no se destinan

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

1. Dicitur enim de Christo, Phil. 2,7, quod est «in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo». Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens: cum Christus sit maior omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiae: quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Praeterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus daemonum. Sed homines praescíti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: «fides» enim «intentionem dirigit», ut Augustinus dicit [b]. Antichristi etiam adventus erit «secundum operationem Satanae», ut dicitur II ad Thess. 2,9. Non ergo omni-

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3.

[b] *Enarr.* 2 *in Ps.* 31; ML 36,259.

bus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra (a.2 nt.2) inducta, qui dicit quod «unaquaeque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi 141,4: «In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi». Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum vitae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei: unde non indigebat custodia angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei angelus custos, tanquam superior; sed angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Mt. 4,11, quod «accesserunt angeli et ministrabant ei».

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori: quia interius erant omnia ordinata, ut supra (q.93 a.1,3) dictum est. Sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias daemonum: ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exterio-

ángeles a la custodia de todos los hombres.

Por otra parte está la autoridad de San Jerónimo que ya antes citamos, según el cual "cada alma tiene un ángel deputado para su custodia".

Respuesta. El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, así interiores como exteriores, según aquello de los Salmos: "En la senda por donde voy me han escondido una trampa". Y por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les da guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero, cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine o en el infierno un demonio que le torture [81].

Soluciones. 1. Cristo, en cuanto hombre, era regido inmediatamente por el Verbo de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma era comprensor, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en San Mateo: "Se acercaron los ángeles y le servían".

2. En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como queda dicho. Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. Así como los réprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están pri-

vados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir mediante sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que podrían perjudicar a sí mismos y a otros; porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren, e igualmente no será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ri auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi daemones arcentur per bonos angelos, no nocent quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

ARTICULO 5

Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate [a]

Si el ángel custodio es asignado al hombre en el momento de nacer

Dificultades. Parece que el ángel custodio no es destinado al hombre al momento de nacer.

1. Los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud", según el Apóstol. Mas los hombres comienzan a heredar la salud al ser bautizados. Luego el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son iluminados por ellos doctrinalmente. Mas los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Luego a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Mas, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios; como tampoco se les confiere en ese

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

1. Angeli enim mittuntur «in ministerium, propter eos qui hereditatem capiunt salutis», ut Apostolus, ad Heb. 1 14, dicit. Sed homines incipiunt hereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Praeterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae: quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiae eos

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3 c et ad 3.

sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (cf. nt.4), quod «unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit «Super Matthaeum»*, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam homini deputantur a tempore baptismi: alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tuno ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex praemissis (a.1.4) patet. Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum quod angeli mittuntur in ministerium efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt: scilicet arcere

tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Luego no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

Por otra parte, San Jerónimo dice que "cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer".

Respuesta. Como dice Orígenes, hay sobre esto dos opiniones. Pues, unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. A esta segunda opinión se inclina San Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; mas los que Dios lo otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que al nacer recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho, el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Luego desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio [82].

Soluciones. 1. Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Pero, no obstante, *no se niega* el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. La función de custodiar se ordena, efectivamente, a la ilustración doctrinal, como a su último y principal efecto; pero tiene además otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a

* *In Mt.* tr.5: MG 13,1165.

los demonios e impedir otros daños, así espirituales como corporales.

3. Mientras el niño está en el útero materno, no es totalmente algo separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Mas, cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio, como dice San Jerónimo.

daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius: sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (l.c.).

ARTICULO 6

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem *

Si el ángel custodio se aleja a veces del hombre

Dificultades. Parece que el ángel custodio abandona a tiempos al hombre de cuya custodia está encargado.

1. Dícese por Jeremías en persona de los ángeles: "Hemos querido curarla, pero no se ha curado; dejémosla". Y en Isaías: "Derribaré su cerca, y será hollada"; esto es, "quitaré la guarda de los ángeles", según la Glosa.

2. Más principal es la guarda de Dios que la de los ángeles. Mas Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del salmo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?" Luego con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Como dice San Juan Damasceno, "los ángeles, cuando están aquí con nosotros, no están en el cielo". Mas algunas veces están en el cielo. Luego nos abandonan alguna vez.

Por otra parte, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de San Pedro: "Vuestro adversario

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur.

1. Dicitur enim Ier. 51,9, ex persona angelorum: «Curavimus Babylonem, et non est curata: derelinquamus ergo eam». Et Isaiae 5,5: «Auferam sepem eius, et erit in conculcationem»; Glossa (interl.): «idest angelorum custodiam».

2. Praeterea, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi 21,2: «Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?» Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus [10], «angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo». Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, daemones nos semper impugnant; secundum illud I Petri 5,8: «Adversarius vester

---

* *Sent.* 2 d.11 p.1 a.4.

[10] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,869.

diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret». Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar". Luego mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Respondeo dicendum quod custodia angelorum, ut ex supra (a.2) dictis patet, est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur: inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae.—Similiter etiam dicendum est quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictae dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Respuesta. La guarda angélica, como queda dicho, es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cosa cierta que ni el hombre ni cosa alguna se substrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal, en cuanto participa del ser. Mas, en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia, en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa.—Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación o incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. Y en este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, según que éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones [83].

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades os patente la solución.

Ad tertium dicendum quod angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

3. Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda; porque aun desde el cielo sabe lo que acontece al hombre, y no necesita intervalo de tiempo para el movimiento local, sino que instantáneamente puede acudir a su lado [84].

ARTICULO 7

Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt [a]

Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes guardan

Dificultades. Parece que los ángeles sufren con los males de aquellos a quienes guardan.

1. Se dice en Isaías: "Llorarán amargamente los ángeles de paz". Mas el llanto es señal de dolor y tristeza. Luego los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. La tristeza, dice San Agustín, es "de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro". Mas la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Luego se entristecen los ángeles por la perdición de los hombres.

3. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Mas los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en San Lucas. Luego se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. A propósito de las palabras "todo lo que se ofrece de las primicias", dice Orígenes en su Glosa: "Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado". Mas con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Luego los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

Por otra parte, donde hay tristeza y dolor no hay perfecta felicidad; que por eso se dice en el Apocalipsis: "No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno". Mas los ángeles son perfectamente felices. Luego de nada se duelen.

Ad septimum sic procedítur. Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

1. Dicitur enim Isaiae 33,7: «Angeli pacis amare flebunt». Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit [11], ede his quae nobis nolentibus accidunt». Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae 15,7. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Praeterea, super illud Num. 18,12: «Quidquid offerunt primitiarum» etc., dicit Glossa Origenis [12]: «Trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint». Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor». Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

---

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.5.

[11] *De civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424.

[12] *In Num.* hom.11: MG 12,647.

Respondeo dicendum quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum: Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum (l.c.), non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III «Ethic.»[14] illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

Respuesta. Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres [85]. La tristeza y el dolor no son, dice San Agustín, sino de aquello que sucede contra la voluntad. Mas nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados; porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina; y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en absoluto, según el Filósofo, aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias: por ejemplo, el navegante rehusa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto; pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto; por lo cual resulta tal acción voluntaria más bien que involuntaria, como dice el mismo Aristóteles [86]. Pues, de igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto; quieren, sin embargo, que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui flaverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae 37,2 sqq. (cf. 30,22). Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et alii praedicatores, qui flent pro peccatis hominum.—Si vero secundum sensum anagogicum expo-

Soluciones. 1. Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías, que lloraron al oír las palabras de Rabsaces de que se hace mención en el mismo Isaías. Esto en cuanto al sentido literal.—Mas, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y predicadores, que lloran por los pecados de los hombres.—Y si estas palabras se quieren

[14] C.1 n.5 (Bk 1109b): S.Th., lect.1 n.370.

atender de los ángeles buenos, según el sentido anagógico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género [87].

2. La solución es manifiesta con lo dicho.

3. Así en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, a saber: el cumplimiento de los designios divinos.

4. Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

natur de angelis beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt (in c).

Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULO 8

Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia *

Si puede haber lucha o discordia entre los ángeles [88]

Dificultades. Parece que entre los ángeles no puede haber lucha o discordia.

1. Dícese en Job: "El mantiene la paz en sus alturas". Mas la lucha se opone a la paz. Luego entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Donde hay perfecta caridad y justa prelacía no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Luego no hay entre ellos pugna.

3. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, preciso es que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Mas, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea fautor de la injusticia; lo cual no es admisible.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia.

1. Dicitur enim Iob 25,2: «Qui facit concordiam in sublimibus». Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Praeterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod angelus bonus sit fautor iniustitiae: quod est inconve-

* *Sent.* 2 d.11 p.2 a.5; 4 d.45 q 3 a.3 ad 3.

niens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10,13, ex persona Gabrielis: «Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus». Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus angelus resistit alii: et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quod ista quaestio movetur [13] occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit [14], dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabrielo preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum ludaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium, XVII «Moral.» [15], princeps regni Persarum bonus angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum

Luego no hay pugna entre los ángeles buenos.

Por otra parte, se dice en Daniel, en persona del arcángel San Gabriel: "El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días". Mas este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro, y, por tanto, hay lucha entre ellos.

Respuesta. Se suscita esta cuestión con ocasión de las citadas palabras de Daniel. San Jerónimo las expone diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a la Persia, mediante lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según San Gregorio, el príncipe del reino de los persas fué un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel se dice resistir a otro, se ha de considerar que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles, los cuales se rigen en sus acciones por el juicio divino. Pero acontece a veces que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por los que tienen que someterse o ser mandados unos por otros; y cuál sea en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele; por lo cual necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice,

[13] Philippo Cancellario, *Summa de bono*. Cf. Alex. Halens., *Summa theol.* 1-2 n.273; Guillelmus Altissiod., *Summa aurea* p.2.ª tr.4 q.3.

[14] *In Dan.* 10,13: ML 25,561.

[15] C.12: ML 76,19.

pues, que se resisten mutuamente en cuanto consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, sino porque los intereses sobre los que consultan son incompatibles.

Soluciones. Y con lo dicho se hace manifiesta la solución de las objeciones.

de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur: non quia sint eorum contrarie voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

LOS DEMONIOS TENTADORES

Los demonios tentadores entran dentro del plan divino para el gobierno del mundo, por servirse Dios de ellos para dar ocasionalmente mayor valor a las acciones libres de los hombres. Por otra parte, es norma generalmente seguida por Santo Tomás tratar primero extensamente de lo positivo y bueno—por ejemplo, de las virtudes—, y tratar después con brevedad del mal opuesto—por ejemplo, de los vicios y pecados que se oponen a cada virtud—. Esta es la razón de que el Santo, después de haber tratado extensamente de los ángeles buenos como ministros del gobierno del mundo y como protectores del hombre, dedique ahora una sola cuestión a los espíritus malignos, como impugnadores, que Dios permite, del hombre.

Referente a los demonios tentadores, hay tres puntos doctrinales que pertenecen a la fe y sobre los cuales versan los cinco artículos de Santo Tomás en esta cuestión. Estos puntos son los siguientes: el hecho de la oposición o lucha que estos espíritus caídos hacen al hombre, el carácter de las tentaciones con que le asedian constantemente y los ardides especiales de que se vale el engañador para hacer daño al hombre, tales como milagros aparentes, ataques físicos, comercio con determinados hombres, etc. Sobre cada uno de estos tres puntos, tan importantes y de tanto valor práctico, versará una breve introducción para complemento y mejor inteligencia de los respectivos artículos del Santo.

I. La existencia de los demonios tentadores

«Cuando los hombres—dice la *Enciclopedia católica norteamericana* (art. *Demonology*)—, materializados por el crecimiento de la riqueza y por las comodidades de la civilización e iluminados por las nuevas ciencias y filosofías, apenas pudieron sentirse con fe para aceptar las verdades puras de la religión revelada, no había ya lugar alguno para creer y admitir la doctrina de los demonios tentadores». La doctrina católica de los ángeles caídos, que se convirtieron en réprobos demonios tentadores del hombre, se consideró efectivamente entonces por muchos como una de tantas supervivencias supersticiosas de los pueblos primitivos y del obscurantismo de los Santos Padres y de la Edad Media. El progreso de las ciencias y la emancipación de la razón humana con las luces de una nueva filosofía eran en absoluto, según algunos pensaban, incompatibles con tales creencias.

Sí que es cierto que, en realidad, no eran ya de hecho necesarios tales espíritus tentadores, al menos para los que negaban su existencia y trataban de ridiculizar la creencia en ésta. El hombre se bastaba a sí mismo para su perdición. Pero también es cierto, no obstante, que, como en el caso de otras negaciones similares, pronto se sustituyeron esos espíritus por ridículos fetiches, a cuya acción ciegamente se creían a veces sometidos en su vida y destinos los que no querían rebajarse a estar sometidos a la acción de Dios y de los espíritus creados superiores. El mismo espíritu del mal, viendo que los hombres se bastaban a sí mismos para su perdición al hacer tan mal uso de los progresos y de la civilización y al llegar hasta comercializar las más repugnantes formas del mal, parece que con refinada malicia, astucia y habilidad ha explotado esta situación, manteniéndose él, aparentemente, lejos del escenario humano y prefiriendo estar oculto entre los bastidores, para favorecer con su aparente absentismo el gran pecado del hombre moderno, que es la fe en la autosuficiencia humana, el antropocentrismo, la negación de los espíritus superiores y la sustitución omnímoda de Dios por el hombre, ya sea individual o ya sea colectivamente considerado. Nada pierde el gran astuto en que los hombres dejen de creer en él, si a la vez y en nombre de la ciencia, con sinceridad o sin ella, consideran la creencia en la existencia de seres superiores a ellos como fábulas o fantasmas pueriles.

Siempre que, con desagrado inevitable, nos encontramos con el testimonio de estos hombres seudo-científicos o científicos materialistas, negando toda realidad de carácter espiritual y sobrenatural o tratando de desacreditar la creencia y aceptación de tales realidades a base de la fe sobrenatural, simplemente porque ellos, desgraciadamente, carecen de esta fe, nos vienen a la memoria dos experiencias de nuestra propia vida, que cualquier lector las habrá podido tener también iguales o parecidas. Paseábamos un día de otoño por el andén de una de esas casi solitarias estaciones de la línea del Norte entre Avila y Madrid, esperando la llegada del tren que habíamos de tomar. De pronto, uno de aquellos tan poco esponjosos y corpulentos empleados en las obras de la vía, teniendo en sus manos un papel que apenas sabía leer, dijo a otros camaradas de su brigada: «¡Qué os parece, dice aquí que la tierra es redonda como una naranja!» Uno de los interlocutores, en tono de hombre que no se deja engañar ni por letras de imprenta, le replicó: «¿No ves tú que eso no puede ser? Los que estuvieran debajo andarían cabeza abajo. ¡Qué cosas dicen y nos quieren hacer creer los que, en lugar de estar trabajando como nosotros, están perdiendo el tiempo en escribir y leer libros!» Y los demás camaradas le corearon en el mismo sentido y convicción. En otra ocasión observábamos a un sesudo labriego, quien, al leer en la etiqueta de un frasco que cada una de las grageas o pequeños comprimidos dentro de él contenía 75 billones americanos de bacterias, preguntó qué eran las bacterias, y, como se le respondiese que eran pequeñísimos seres vivos, exclamó asombrado: «¿Quién ha podido atrapar y encerrar aquí tanto bicho? ¿Quién los puede sujetar y haber contado?... ¡Qué cosas nos quieren hacer creer a veces los boticarios!»

Y nosotros ahora decimos: ¡Cuántos físicos y bacteriólogos y científicos en general están, respecto del conocimiento y aprecia-

ción de las cosas espirituales y sobrenaturales, en la misma situación que aquellos rudos campesinos respecto de las ciencias físicas y bacteriológicas o biológicas, y por eso estos científicos hablan y se mofan de lo espiritual y sobrenatural con la misma insensatez y pedante autosuficiencia con que los campesinos hablan a veces de los antípodas o de la redondez de la tierra y de los billones de bacterias apresadas en una pequeña píldora de farmacia!

Sin embargo, la palabra de Dios es eterna, persiste tanto como el cielo (Ps. 118,89), y desde el capítulo tercero del Génesis hasta el último del Apocalipsis se encuentra casi a cada paso afirmada y reafirmada de algún modo esta lucha entre el hombre y los demonios, que tan vivamente nos pinta el apóstol San Pablo en su Epístola a los Efesios (c.6), y para la cual el apóstol San Pedro exhorta a los fieles, diciéndoles: *Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual debéis de resistir firmes en la fe* (1 Petr. 5,8). Uno de los ejemplos más espléndidos de esta lucha entre el varón justo y Satán, y a la vez del carácter y finalidad de la misma y del triunfo del hombre sobre su tentador, se nos describe con insuperable realismo y belleza literaria en el libro sagrado de Job, capítulos primero y segundo.

Los Santos Padres, unánimemente, afirman esta lucha y nos describen con toda la fuerza de su elocuencia las características de ella y los medios para el triunfo de los tentados sobre el maligno e insidioso tentador. Ya hemos visto cómo algunos de ellos llegaron incluso a suponer un demonio tentador permanente para cada uno de los hombres, a semejanza del ángel custodio individual.

Santo Tomás, aunque en el título del artículo primero pregunta: «Si los demonios combaten al hombre», no responde a la cuestión sino implícitamente, dando la existencia del hecho por evidente y suficientemente probada y explicando únicamente el carácter de la lucha. Dice, pues, que la lucha, teniendo como tiene siempre por parte del tentador un fin último intrínsecamente malo, cual es dañar al hombre física o moralmente, procede siempre de la malicia del demonio, que, por su envidia de los hombres, trata de impedir la felicidad de éstos, y, por su soberbia, aspira a usurpar una semejanza del poder divino teniendo ministros destinados por él a procurar la perdición de los hombres, como Dios tiene ángeles buenos destinados a conseguir la salvación de los mismos. Dios, sin embargo, que es bueno y poderoso para sacar bien del mal, hace siempre por sí mismo una buena ordenación de esta lucha demoníaca, no en el sentido de determinar qué demonios, cuándo y cómo han de ejercerla, sino en cuanto que con su infinita bondad y poder la ordena al bien del hombre, conforme a lo que dice el Apóstol que *Dios dispone con la tentación el éxito* (1 Cor. 10,12). Este éxito puede ser el ejercicio de la humildad y paciencia, las ocasiones de mérito con el triunfo o simplemente el hacer sentir al hombre la necesidad que tiene siempre de la ayuda divina (a.1).

El poder del demonio para tentar y dañar al hombre está naturalmente limitado por la permisión divina. La Iglesia ha condenado, particularmente, la extensión que de este poder hacía Miguel Molinos al querer paliar acciones criminalmente libidinosas (D 1257ss.), las cuales pretendía excusar mediante una supuesta intervención insuperable del enemigo maligno.

El demonio no es nunca enviado por Dios a instigar el mal; es sólo permitido; y, cuando es enviado a castigar al hombre, es siempre con fines buenos de justicia o correccionales. Los demonios, sin embargo, siempre tientan con odio y con envidia de los hombres, incluso cuando son enviados por Dios (ad 1).

II. La tentación diabólica

Entre los varios sentidos de la palabra *tentar*, son principales los siguientes: *a*) el de tantear, poner a prueba, experimentar, sondear, etc., y *b*) el de instigar al mal, solicitar, seducir, etc. Según estos diversos sentidos, se dice que tienta Dios, que tienta el demonio, que tientan la carne y el mundo, que tienta el hombre a Dios y que tienta el hombre al hombre (a.2 dif.1). Dios tienta siempre para el bien, nunca para el mal; es decir, explora la voluntad, las disposiciones del hombre, no para conocerlas El, omnisciente, sino para hacerlas conocer al hombre mismo.

El demonio siempre tienta para el mal, nunca para el bien; o instiga directamente al mal o trata de conocer los puntos flacos del hombre para atacarle por ahí y derribarle en el pecado; el demonio es el que propiamente tienta en el sentido de instigar al mal, y por esta propiedad suya le cuadra la definición que de él dió San Pablo: *El Tentador* (1 Thess. 3,5). El demonio, no obstante, no puede atacar directamente a la voluntad, sobre la cual no puede obrar directamente (q.111 a.3 y 2), ni conoce tampoco el interior del hombre, que está reservado únicamente al hombre mismo y a Dios; pero puede influir indirectamente en la voluntad por medio de las potencias inferiores, particularmente por la imaginación y el apetito sensitivo, en los cuales puede él influir directamente (ibid.), y puede igualmente conocer las disposiciones interiores del hombre, según que éstas se reflejan y proyectan en el exterior o en la parte sensitiva del hombre (a.2 ad 2.3).

La carne y el mundo tientan únicamente en cuanto son materia o instrumento de tentación, es decir, en cuanto el hombre da a conocer su voluntad por el modo de reaccionar ante los estímulos o concupiscencias de la carne o del mundo y en cuanto el demonio se sirve de una y otro como de instrumentos para inclinar al mal.

El hombre se dice que tienta a Dios cuando pretende temerariamente explorar la voluntad o el poder divino; el hombre tienta al hombre, a veces sólo para saber o por curiosidad, a veces para ayudarle, y a veces, a imitación diabólica, para dañarle (a.2).

El demonio es, pues, el tentador e instigador al mal por antonomasia o *ex officio*. De él procede todo pecado humano, bien sea porque él en muchos casos directa y actualmente instiga al hombre a pecar, o porque en otros casos, cuando el hombre peca sin otros factores que su libre albedrío y la mala disposición de su voluntad junto con los estímulos de la carne o del mundo, el demonio es quien ha causado con el pecado original esta mala disposición e inclinación del hombre. Pero no necesita el hombre, especialmente en el estado de postración y desorden en que se en-

cuentra después del pecado original, de la instigación o tentación del demonio para pecar; le basta, a veces, para esto con su libre albedrío y las malas inclinaciones de su naturaleza corrompida (a.3).

III. Extraordinarios recursos diabólicos para engañar o dañar al hombre

Estos recursos extraordinarios de los demonios pueden reducirse a tres clases, que son: obrar aparentes milagros, la impugnación o ataques físicos del hombre y todo lo que va incluido bajo los nombres de artes mágicas diabólicas y de comercio humano con el diablo.

1. Si los demonios pueden hacer milagros

Pregunta Santo Tomás en el artículo cuarto de esta cuestión si los demonios pueden hacer milagros, si pueden seducir a los hombres mediante cosas verdaderas maravillosas. Ya queda explicado (q.110 a.4) que ni los ángeles malos ni los buenos tienen poder para hacer auténticos milagros, puesto que milagro, en este sentido, es un hecho que excede a todas las fuerzas de la naturaleza creada, y los ángeles, buenos o malos, están todos dentro de la naturaleza creada. Pueden, sin embargo, obrar cosas que exceden el poder o el conocimiento del hombre y que, por sus efectos, vienen a resultar respecto de él verdaderos milagros, es decir, cosas que las toma el hombre como milagros. Tales cosas no son nunca verdaderos milagros en absoluto, ni son siempre cosas reales o verdaderas; pero sí son esto último algunas veces, como lo fueron las serpientes y las ranas de los magos de Faraón, según Santo Tomás, y el fuego que, cayendo del cielo, consumió instantáneamente la familia y los ganados de Job, y en muchos otros casos (a.4).

Estos hechos nos plantean dos cuestiones. Primera: ¿Hasta dónde llega el poder de los demonios sobre los cuerpos? Segunda: ¿Hasta qué punto pueden estas obras maravillosas de los demonios inducir el entendimiento del hombre a error y excusar los actos moralmente malos que la voluntad humana realice a consecuencia de tal engaño diabólico?

A la primera de estas cuestiones responde el Santo en la solución de la dificultad segunda del artículo cuarto. Sabemos ciertamente que todo el poder de los demonios, como el de toda criatura, es únicamente *eductivo*, nunca *creativo;* es decir, que jamás pueden crear u originar totalmente cosa alguna; todo lo que hacen o producen sensiblemente tiene que estar contenido en la materia y poder ser sacado de ella o producido por las causas naturales. Hasta dónde llegue el poder diabólico dentro de estos límites, no lo sabemos. Es cierto, sin embargo, lo siguiente: 1.º Que tienen mayor poder que el hombre y que conocen inmensamente mejor que él los secretos y las fuerzas de la naturaleza. 2.º Que con suma facilidad pueden causar ilusiones y alucinaciones de los sentidos del hombre. 3.º Que tienen poder para efectuar rapidísima e imperceptiblemente la sustitución de unos cuerpos por otros. 4.º Que pue-

den, mediante el movimiento local y la unión de los elementos componentes, hacer aparecer realmente ciertos cuerpos; formarlos, utilizando los elementos ya existentes, e incluso informarlos ellos mismos accidentalmente, es decir, estar y obrar en tales cuerpos como si éstos estuviesen animados y vivificados por ellos mismos. 5.° Que pueden alterar y acelerar ciertos fenómenos vitales, por ejemplo, la fecundación y la evolución, aplicando las virtudes activas de los cuerpos a las virtudes pasivas de los mismos en las condiciones naturales más favorables, que conocen ellos con toda perfección.

Si todo esto se toma en cuenta y se atiende a la vez a lo que realizan ciertos hombres de sensibilidad y habilidad psíquica especiales y a lo que realiza o pretende realizar hoy la industria humana bajo el influjo del progreso de las ciencias de la naturaleza material sensible, fácilmente se comprenderá que los demonios pueden hacer mucho más que el hombre con su virtud sobrehumana, aunque siempre sirviéndose de elementos y virtudes naturales creadas por Dios y según la permisión de Dios.

Respecto a la segunda cuestión, o sea, hasta qué punto las obras maravillosas obradas por el demonio para engañar y seducir a los hombres pueden excusar a éstos si por ellas permanecen fuera de la Iglesia o se apartan de ella y del camino recto de la virtud, se ha de responder: 1.° Que, como nos dice San Pablo en su primera Carta a los Corintios (c.10 v.13), *fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas.* 2.° Que tienen los hombres a su alcance ciertos, seguros y eficaces remedios contra tales signos engañosos; por ejemplo, el atender al hecho de que en confirmación de la verdad evangélica y de la doctrina dogmática y moral de la Iglesia católica se hayan realizado los mayores milagros, y no aparentes, sino ciertamente auténticos. 3.° Que ya nos previno y adoctrinó Jesucristo para que fuéramos cautos contra tales signos y seudo-profetas, que infaliblemente habían de aparecer: *... y se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos* (Mt. 24,11); *Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. Mirad que os lo digo de antemano* (Ibid., v.24.25). Véase en el Santo, referente a esto, la dificultad tercera y su solución. Nunca, pues, permitirá Dios que estas obras maravillosas del demonio en persona o de sus agentes sean tales que no haya posibilidad alguna de distinguirlas de los verdaderos milagros obrados para la verdad y para el bien del hombre.

2. La impugnación y ataque físico del demonio al hombre

Los ataques espirtuales o morales, es decir, las tentaciones de los demonios al hombre, son, en realidad, peores y más terribles que los ataques corporales o físicos; pero estos últimos, por ser menos comunes y sensiblemente más perceptibles, resultan más espectaculares y más temidos. El ataque físico demoníaco puede revestir tres formas, que son sus tres grados progresivos. Se caracterizan estos grados por una menor o mayor aproximación física del demonio y de su acción al hombre, y son: el asedio, la obsesión y la posesión.

El *asedio* o infectación se realiza sólo alrededor del hombre, mediante ruidos nocturnos amedrentadores; arrojamiento de piedras, llamadas misteriosas a las paredes o puertas, rompimiento de muebles y otros extraordinarios fenómenos semejantes, con los cuales el demonio tiene al hombre como rodeado desde fuera de él sin interrupción. De este grado de ataque físico usaba mucho el demonio contra el buen Cura de Ars en las pocas horas que éste dedicaba al sueño. El segundo grado es la *obsesión* propiamente dicha, que es ya ataque personal, con miras a la injuria o daño del cuerpo del atacado, bien sea desde fuera o moviendo los miembros y conmoviendo los sentidos del hombre desde dentro de éste. El tercero y último grado es la *posesión*, en la cual el demonio de tal modo se posesiona interiormente del atacado, que tiene un dominio completo de sus facultades físicas y le priva completamente a veces hasta del ejercicio de la libertad sobre los miembros de su cuerpo.

El hecho o la existencia de estos tres grados de impugnación material humana por los demonios es incuestionable. Los cuatro Evangelios nos presentan casos de poseídos, de los cuales Jesucristo arroja los demonios, y nos los relatan de tal modo y con tales detalles, que no dejan lugar a suponer que tales ataques sean sólo de un carácter espiritual. Jesucristo da también poder a los apóstoles simultáneamente para curar las enfermedades físicas del hombre y para arrojar de él los demonios (Mc. 16,17). Toda la tradición da hechos que atestiguan estos ataques. El sentir de la Iglesia sobre este particular se nos pone de manifiesto en sus fórmulas para los exorcismos y en la institución del sagrado orden del exorcistado. La historia, particularmente en las biografías de los Santos, nos da una serie de hechos de este carácter de los cuales razonablemente no es permitido dudar. Cierto que de estos hechos quizás muchos son fabulosos, y otros pueden ser meros casos de sugestión, de hipnotismo, histerismo, epilepsia, telepatía natural o de alguna otra de tantas anormalidades psíquicas.

Pero hay algunos que, atendiendo a la substancia de los hechos o al modo de producirse, ciertamente no pueden explicarse sin recurrir a la intervención de factores sobre la naturaleza humana. «Consta experimentalmente—dice Santo Tomás—que se realizan por los demonios muchas cosas para las cuales no es suficiente de ningún modo la virtud de los cuerpos celestes; por ejemplo, el hecho de que los poseídos por los espíritus malignos hablen lenguas desconocidas, que reciten de memoria versos y citas que nunca aprendieron, y que los nigrománticos hagan hablar y moverse a las estatuas, o cosas parecidas» (q.115 a.5).

Es verdad también que antiguamente era mayor el desconocimiento de las fuerzas secretas de la naturaleza, especialmente de la naturaleza psíquica del hombre. Pero esto sólo explica, en parte, que se supongan o se hable hoy menos de tales hechos. La circunstancia de que estos hechos no se den hoy tan frecuentemente en países cristianos como leemos en los Evangelios y en las relaciones de misioneros de países infieles, no se ha de explicar por el estado de las ciencias en los tiempos en que se escribieron los Evangelios y en los países no cristianos, sino por otras razones. La verdadera explicación es, por una parte, que los signos de la redención, como la santa cruz, etc., y los llamados *sacramentales*,

como el agua bendita, etc., ahuyentan a los demonios, que no pueden sufrir su presencia, y, por otra parte, Dios permite a los demonios ejercer su poder especialmente entre los infieles a fin de que éstos sientan más y mejor la necesidad y los frutos de la redención de Cristo. Por permisión de Dios y por elección de los mismos demonios, éstos se ocupan preferentemente del ataque espiritual entre los cristianos y del ataque material o físico entre los no cristianos. Recuérdese también lo que ya hemos advertido, a saber: que, como el pecado de nuestros tiempos es el materialismo y el antropocentrismo, al demonio mismo le interesa que el hombre se confirme en esta falta de fe en Dios y en los espíritus puros y en tener como fábula o espectro infantil la creencia en los mismos demonios, y por eso no prodiga ahora tanto sus obras y manifestaciones sensibles. El maligno gana con que los hombres no crean en él ni en su existencia e influjo sobre ellos, si con ello dejan también de creer en el orden sobrenatural o al menos se debilita la fe cristiana.

El criterio o norma que se debe adoptar para juzgar de la realidad de estas intervenciones sensibles diabólicas debe ser el recomendado por la sana teología y seguido comúnmente por la Iglesia respecto de los milagros, a saber: no recurrir a la suposición de intervenciones preternaturales para explicar los fenómenos extraordinarios, mientras no conste con evidencia física la imposibilidad de que tales fenómenos se produzcan natural o físicamente, o mientras no conste moralmento la intervención sobrenatural o preternatural. Otra cosa es el recurrir en la incertidumbre o mera posibilidad de intervención diabólica a los remedios espirituales, cuyo uso no implica el que se dé como cierta la intervención diabólica. Adviértase, al mismo tiempo, que no es imposible ni siempre improbable que incluso hechos que pueden producirse naturalmente, sean en realidad producidos preternaturalmente. Ya se ha hecho notar en Santo Tomás (q.114 a.4 ad 2) que «los cambios de las cosas corpóreas que no pueden hacerse por la virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden efectuarse en realidad por la acción de los mismos ángeles o demonios», pero que pueden éstos muy bien hacer que se produzcan los fenómenos que no exceden el poder de los agentes a ellos inferiores.

3. La magia y el comercio humano con los demonios

A nadie debe parecer imposible o extraño que el demonio quiera entrar en relaciones o pactos con los hombres si osó hacerlo con el mismo Cristo, conforme leemos en los Evangelios: *Todo esto te daré si, postrándote en tierra, me adorares* (Mt. 4,10). El texto de San Pablo en su primera Epístola a los Corintios (10,21): *No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios*, es interpretado por algunos autores [1] en el sentido de los adivinos u hombres entregados al demonio, que pactaban expresamente con éste para servirle y darle culto a cambio de recibir de él protección y bienes materiales. Este comercio o comunicación con los

[1] Véase Dufara, *De Deo Creatore* sect 2 c.4 n 355.

demonios puede suponerse en algunos fenómenos de la antigua magia y particularmente del espiritismo contemporáneo.

En nuestros días se dan con relativa frecuencia casos típicos y espectaculares de este probable comercio humano con el demonio. Citaremos solamente el caso del misionero dominico español P. Cipriano Bravo. Nos refiere él mismo sus experiencias en el libro titulado *Trece meses entre los rojos* (Manila, 1937). Misionando este padre en el interior de China por los años 1934-1935, cayó en poder de los comunistas, que le retuvieron y llevaron consigo a marchas forzadas, entre indecibles torturas físicas y morales, peregrinando trece meses por las montañas de Fukién. Con el fin de amedrentarle y obtener enormes sumas de dinero por su rescate, casi todas las noches le amenazaban con darle muerte al día siguiente. Le hacían oír claramente, a través de las paredes, en latín y en castellano, las voces de algunos de sus familiares y amigos, a pesar de que tales lenguas y personas eran absolutamente desconocidas para todos sus perseguidores. Le declaraban cosas íntimas, que sólo Dios y él conocían. En sus interminables marchas le acompañaba una *medium*, que relataba en voz alta cuantas cosas desfavorables pensaba el referido padre sobre los chinos. El P. Bravo se sentía, por eso, acosado y obligado a ocupar constantemente su imaginación con la representación de los paisajes del camino, con el fin de evitar que la *medium* pudiese conocer indirectamente sus pensamientos, librándose así de los golpes que le propinaban los comunistas por pensar mal de ellos. Todo lo dicho se verificaba sin ningún contacto físico de la *medium*, y aun sin mirar ésta a la cara del misionero. Lo cual no es fácil de explicar sin la comunicación directa de algún espíritu. El P. Cipriano Bravo vive actualmente en España, y puede dar testimonio de este singular caso, por hallarse en perfecto uso de sus facultades.

Dando la Iglesia por supuesta la existencia de este comercio explícito o implícito con el demonio en algunos casos de espiritismo (que es la forma más común y perfecta de las artes mágicas), y entendiendo asimismo que la mayoría de los fenómenos, aparentemente extraordinarios, de magnetismo y de espiritismo, pueden ser producidos por causas completamente naturales, y que a tales causas debe atribuirse mientras no conste lo contrario, es evidente la sabiduría de las normas dadas a este respecto por la Santa Sede. El 4 de agosto de 1856, el Santo Oficio decretó que «el uso del magnetismo, es decir, el mero uso de medios físicos, en lo demás lícitos, no está moralmente prohibido, evitando todo error, sortilegio e invocación explícita o implícita del demonio, y con tal que no se intente ningún fin ilícito o de algún modo perverso» (D 1653). Respecto de las sesiones de espiritismo, «se prohíbe a los fieles asistir a cualquier clase de hablas o de manifestación espiritistas, incluso las que tienen apariencia de honestidad y de piedad, bien sea haciendo preguntas a las almas de los espíritus o ya sea oyendo respuestas, aunque sea sólo presenciándolo y protestando tácita o expresamente que no se quiere tener parte alguna con los espíritus malignos» (D 2182) [1].

[1] Cf C. M. DE HERÉDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Barcelona 1916); F. M. PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo* 2.ª ed. (Barcelona 1950).

CUESTION 114

(In quinque artículos divisa)

De daemonum impugnatione

De los demonios tentadores

Se debe investigar ahora la guerra que hacen al hombre los demonios.

Sobre esto se plantean cinco cuestiones.

Primera: si los hombres son combatidos por los demonios.

Segunda: si el tentar es oficio del diablo.

Tercera: si todos los pecados de los hombres provienen de los ataques o tentaciones de los demonios.

Cuarta: si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para seducir.

Quinta: si los demonios, al ser vencidos por los hombres, desisten de tentar.

Deinde considerandum est de impugnatione daemonum (cf. q.113 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum homines a daemonibus impugnentur.

Secundo: utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio: utrum omnia peccata *hominum* ex *impugnatione* sive tentatione daemonum proveniant.

Quarto: utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto: utrum daemones qui ab hominibus superantur, ab *impugnatione hominum* arceantur.

ARTICULO 1

Utrum homines impugnentur a daemonibus [*]

Si los hombres son combatidos por los demonios

Dificultades. Parece que los hombres no son combatidos por los demonios.

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Mas los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Luego no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a daemonibus.

1. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed daemones non mittuntur a Deo: cum daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed

[*] Supra q.64 a.4.

homines sunt infirmi et ignari; daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor, ut homines a daemonibus impugnentur.

3. Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a daemonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 6,12, quod «non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus».

Respondeo dicendum quod circa impugnationem daemonum duo est considerare: scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando.—Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem

el astuto. Mas los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son potentes y astutos. Luego Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Luego no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

Por otra parte, el Apóstol dice que "no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires".

Respuesta. En los combates de los demonios se deben considerar dos cosas, a saber: el combate mismo y su ordenación. El combate procede ciertamente de la malicia del demonio, que por envidia trata de impedir el provecho de los hombres y por soberbia usurpa una semejanza del poder divino, echándose ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios para la salvación de los hombres. Mas el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente de los males encaminándolos al bien.—En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios como a primer autor [89].

Soluciones. 1. Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. La una, instigándolos a pecar; y cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fué enviado el

espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en la Sagrada Escritura; porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados; porque ellos castigan por odio o envidia, mas Dios los envía en un plan de justicia.

2. Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles; viene a este propósito lo que decía Eliseo a su ministro: "No temas, porque más son con nosotros que con ellos".

3. A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los combates de la carne y del mundo; pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

Israel, ut dicitur III Reg. ult., 20 sqq. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur: nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam angelorum. Unde IV Reg. 6,16, Elisaeus dixit ad ministrum suum: «Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis».

Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo: sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULO 2

Utrum tentare sit proprium diaboli [a]

Si el tentar es oficio del diablo [90]

Dificultades. Parece que el tentar no es propio del diablo.

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Génesis: "Tentó Dios a Abrahán". Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Luego no es exclusivo del demonio tentar.

2. Tienta el que ignora. Mas los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Luego los demonios no tientan.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli.

1. Dicitur enim Deus tentare: secundum illud Gen. 22,1: «Tentavit Deus Abraham». Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium daemonis tentare.

2. Praeterea, tentare est ignorantis. Sed daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo daemones non tentant.

[a] *Sent.* 2 d.21 q.1 a.1; *In Mt.* 4; *In I Thess.* 3 lect.1; *In Heb.* 11 lect.4; op.7, *Expos. orat. dom.* petit.6.

3. Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra (q.111 a.2) dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess. 3,5: «Ne forte tentaverit vos is qui tentat»; Glossa (Interlin.): «idest diabolus, cuius officium est tentare».

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum: et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat.

Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum: et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet: quandoque vero, ut noceat. — Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare: nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister diaboli.—Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13,3: «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.»—Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter: inquantum scilicet potest co-

3. La tentación es camino al pecado. Mas el pecado se hace en la voluntad. Luego, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho, parece que no les compete tentar.

Por otra parte, sobre las palabras de San Pablo: "No fuera que el tentador os hubiera tentado", dice la Glosa: "esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar".

Respuesta. Tentar es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Mas a veces se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo; bueno, como al intentar saber cuál es uno respecto de la ciencia o de la virtud, con la intención de estimularlo al bien; malo, si se quiere saber esto mismo para engañarlo o inducirlo al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye diversamente el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único fin de saber; y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo, como dudando, explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar, y algunas también para dañar.—El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado, y éste es el sentido en que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios; porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio.—Dios, empero, se dice que tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene El a saber lo que hace a otros saber; así se dice en el Deuteronomio: "El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis".—La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede co-

nocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Soluciones. 1. Con lo dicho, es patente la solución a la primera dificultad.

2. Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres; pero sólo Dios, "que pesa las almas", conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más inclinados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más inclinado.

3. Aunque el demonio no pueda inmutar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se ha dicho, alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, mediante las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

gnosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines: interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est «spirituum ponderator» (Prov. 16,2), ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut do illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quod daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra (q.111 a.3.4) dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULO 3

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli *

Si todos los pecados se cometen por instigación del diablo

Dificultades. Parece que todos los pecados proceden de la tentación del diablo.

1. Dice Dionisio "que la muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás". Y el Damasceno dice que "toda malicia e inmundicia han sido excogitadas por el diablo".

2. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: "Vosotros tenéis por padre al diablo". Mas esto era en cuanto que pecaban

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod «multitudo daemonum est causa omnium malorum et sibi et aliis». Et Damascenus dicit [2] quod «omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt».

2. Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudaeis dicit, Io. 8,44: «Vos ex patre diabolo estis». Hoc au-

* 1-2 q.80 a.4; *De malo* q.3 a.5.

[1] § 18: MG 3,716.

[2] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.

tum est inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Praeterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt: quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [3]: «Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt».

Respondeo dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter: uno modo, directe: alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (arg.1).

Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad aliud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit [4], etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa

por sugestión diabólica. Luego todo pecado procede de la sugestión del diablo.

3. Como los ángeles están deputados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Mas todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Luego igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la sugestión del demonio.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice: "No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío".

Respuesta. De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. Indirectamente, del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición; como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta inclinación a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno y de Dionisio (arg.1).

Directamente, se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola inmediatamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación inmediata del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectivamente, como dice Orígenes, aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a

[3] GENNADIUS, c.3: ML 58,979.
[4] *Peri Archon* l.3 c.2: MG 11,305.

los que acompaña gran desorden si no son refrenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Mas el refrenar y ordenar tales apetitos es materia de libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, para consumarlos "se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres", como dice San Isidoro [91].

Soluciones. 1. Con lo dicho está clara la solución de la primera dificultad.

2. En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

3. Para pecar se basta el hombre a sí mismo; pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da mediante el ministerio de los ángeles. Y, por tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras; mas no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur, et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda «eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes», ut Isidorus dicit [a].

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum: sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli: non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

ARTICULO 4

Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula vera [a]

Si pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos

Dificultades. Parece que no pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera.

[a] *Sent.* l.3 c.5: ML 83,664.

[a] Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *Sent.* 2 d.7 q.3 a.1; *In Mt.* 24; *In II Thess.* 2 lect.2; *De pot.* q.6 a.5.

1. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut Apostolus dicit II ad Thess. 2,9, eius «adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendaciis». Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Mas, como dice el Apóstol, "la venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engañosos milagros, señales y prodigios". Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

2. Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus, XVIII «De civ. Dei» [4]: «Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti». Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

2. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Mas los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice San Agustín: "Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias". Luego los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

3. Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens: cum dicatur Marci ult., 20: «Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis».

3. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe; lo cual no puede decirse, porque está escrito en San Marcos: "Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes".

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro «Octoginta trium quaest.» [5], quod «magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei».

Por otra parte, San Agustín dice que "por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios".

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.110 a.4) dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum largo, quod

Respuesta. Como puede deducirse de lo dicho anteriormente, tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios; porque milagro propiamente es lo que se hace excediendo el orden de toda la naturaleza creada; y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se en-

[4] C.18: ML 41,575.
[5] *Viginti unius sent.* sent 4: ML 40,726 (inter opera Augustini).

tiende también por *milagro*, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la admiración de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque exceden su propio poder y conocimiento; pues incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Pero adviértase que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales; así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando "cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos, cosas que fueron hechos de Satanás—como dice San Agustín—, no fueron fantasmas".

excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas fecerunt (Ex. 7,12; 8,7). Et «quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum delicians filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei»[a].

Soluciones. 1. Como dice el mismo San Agustín, las obras del anticristo puede decirse que son señales de mentira: "o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace: o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, «vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere: vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros»[b].

2. Como queda dicho, la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, para que los demonios por propia virtud puedan hacerla pasar de una forma a otra; pero pueden utilizar ciertos gérmenes que se encuentran en los elementos materiales, como dice San Agustín, para producir tales efectos. Por esto puede decirse que todos los cambios de las cosas

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam: sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III «De Trin.»[a]. Et ideo dicendum est

[a] C.19: ML 41,687.
[b] C.8,9: ML 42,875-877.

quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra (q.111 a.3,4) dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium.—Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII «De civ. Dei» (l.c. nt.6), quod «phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie sensibus apparet alienis». Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur: sed quia daemon qui in phan-

corporales que pueden hacerse por cualesquiera virtudes naturales, entre las cuales están los gérmenes susodichos, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes; como, por ejemplo, al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede acontecer de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana o incluso los sentidos hasta tal punto que los haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya queda dicho; lo cual dícese que puede incluso acontecer algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales.—Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente revistiéndose él mismo de él, puede del mismo modo revestir a cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de San Agustín cuando dice que "lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como revestido de cuerpo bajo la forma de algún animal". Lo cual no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifestase a los sentidos de otro; sino en cuanto que el de-

monio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. Como dice San Agustín, "al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder; pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, mas los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas" [92].

tasia unius hominis formet aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10], «cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam: isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est».

ARTICULO 5

Utrum daemon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur [*]

Si los demonios, al ser vencidos por alguno, desisten por ello de combatirle

Dificultades. Parece que los demonios, al ser vencidos por alguno, no por eso dejan de combatirle.

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fué eficacísima. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Luego no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Mas esto es impropio de la misericordia de Dios. Luego, superados los demonios, no son impedidos de combatir.

Por otra parte, dícese en San Mateo: "Entonces le dejó el diablo", es decir, a Cristo vencedor.

Respuesta. Dicen algunos que, vencido el demonio, no puede volver

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur.

1. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea cum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad aerius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo daemones superati non arceantur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 4,11: «Tunc reliquit eum diabolus», scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quod quidam [11] dicunt quod daemon supe-

[*] *Sent.* 2 d.6 a.6.

[10] Q.79: ML 40,92.

[11] ORIGENES, *In lib. Iesu nave* hom.15: MG 12,903; cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.6 c.7.

ratus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato.—Quidam [12] autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus: unde et Lucae 4,13 dicitur quod, «consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus». Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae: quia, ut Chrysostomus dicit, «Super Matth.» [13] «non tandiu homines diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia, etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam». Alia ratio sumitur ex astutia diaboli: unde Ambrosius [14] dicit, «Super Lucam» 4,13, quod «diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari».—Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Mt. 12,44: «Revertar in domum meam, unde exivi».

a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados.—Otros opinan que no puede tentar al mismo, pero puede tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entendiendo que no puede hasta un tiempo determinado; pues en el mismo San Lucas se dice que, "acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado". Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina; porque, como dice el Crisóstomo, "el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite; porque, si bien lo permite tentar por algún tiempo, le aleja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma". La otra razón se toma de la astucia del diablo; pues dice San Ambrosio a este propósito que "el diablo rehusa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado". — Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se infiere de las palabras de San Mateo: "Me volveré a mi casa de donde salí" [93].

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Soluciones. La solución de las dificultades es obvia después de lo dicho.

---

[12] Albert. Magn., *In Sent.* 2 d.6 a.9; Alex. Halens., *Summ. theol.* 2-2 n.105; Origenem, l.c.

[13] *Op. imperf.* inter supposit. Chrys., hom. 5 super Mt. 4,13: ML 41,151.

[14] ML 15,1623.

LA ACTIVIDAD DE LOS CUERPOS

Razón y contenido de los artículos de esta cuestión

Trata Santo Tomás de los cuerpos en esta parte de la *Suma Teológica* porque hasta a estos seres ínfimos de la creación se extiende la liberalidad de Dios en asociarlos y hacerlos activamente partícipes de algún modo en el gobierno del mundo (cf. q.108 a.6).

Efectivamente, los cuerpos, por lo menos algunos de ellos, se nos presentan sensiblemente como activos, influyendo con su actividad en el obrar de otras causas segundas, y manifiestamente Dios se sirve también de este influjo activo para conducir suave y ordenadamente el universo a su fin, que es en lo que consiste el gobierno del mundo, objeto de este último tratado de la Primera Parte de la *Suma Teológica*.

Como en la distinción de los seres creados se trató primeramente de los espíritus puros o ángeles, siguiendo después el tratado de los cuerpos o seres puramente materiales, y, por último, el tratado del hombre, como criatura mezcla de espiritual y corporal (vol.2 p.460), así al tratar de la gobernación divina mediata del mundo, o sea, de la parte activa que tienen las criaturas en el gobierno del mundo, como instrumentos de Dios, se trata primero de la acción angélica (q.106-114); después, de la acción de la criatura corporal (q.115-116) y, por último, de la acción del hombre (q.117-119).

1. Según su costumbre en esta clase de cuestiones, comienza aquí el Santo (a.1) examinando el hecho de la actividad de los cuerpos en sí mismos, para afirmar su existencia y declarar su naturaleza de un modo general.

Sensiblemente se nos manifiesta, dice el Santo, que algunos cuerpos son activos; por ejemplo, que el fuego quema y el agua humedece, etc. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la naturaleza del obrar de los cuerpos. Avicebrón creyó que los cuerpos, en sus aparentes acciones, eran solamente *medios* por donde pasaban las acciones de cierta virtud espiritual superior a ellos, no obrando, por tanto, en realidad ninguno de ellos; según él, no es el fuego el que quema ni el agua la que humedece, sino una virtud espiritual que los penetra y obra a través de ellos. Platón y Avicena opinaron que los agentes corporales no hacen sino *disponer* la materia para la forma substancial mediante sus formas accidentales, debiéndose la última perfección, o sea, la adquisición de la nueva forma substancial, que es el verdadero efecto substancial, a un principio o forma inmaterial (cf. q.45 a.8, y q.65 a.4). La tercera opinión fué la de Demócrito y otros defensores del atomismo, que explicaban todo origen de los cuerpos y

toda acción de los mismos por emanación de átomos que, procediendo de los cuerpos activos, vienen a albergarse en ciertos poros o cavidades de los cuerpos pasivos.

Refuta el Santo estas tres opiniones como erróneas, y formula, como conclusión, la doctrina peripatética, según la cual los cuerpos obran en cuanto tienen ellos de hecho o actualmente la perfección o forma que verdaderamente producen en otros cuerpos en potencia para recibir dicha perfección o forma. El cuerpo actualmente encendido, por ejemplo, enciende otro cuerpo que pueda recibir la forma del fuego. Esta conclusión, que de modo tan conciso e indeterminado formula aquí el Santo, la ha probado ya al refutar la opinión de Avicebrón, y completa su explicación en la solución de la quinta dificultad de este artículo. Véase sobre este particular la nota 25 del volumen II, página 590.

En el artículo segundo trata el Santo de justificar y explicar la conocida expresión agustiniana *razones seminales*, aplicada en este caso a significar las virtudes corporales o potencias activas y pasivas con las cuales obran los cuerpos. La oportunidad y conveniencia de tal fórmula en este sentido la deduce el Santo de que los cuerpos vivientes son los más elevados y perfectos de toda la naturaleza corpórea; luego, según la regla aristotélica de tomar las denominaciones de lo más perfecto (*De anima* 2,4.15: Bk 416b23), convenientemente se traslada el nombre propio de los principios activos y pasivos para la generación de los seres vivientes a significar en común todos los principios o virtudes activas y pasivas para cualquier clase de generación o de acción de todos los cuerpos.

En los restantes artículos de la cuestión estudia el Santo en particular el influjo que pueden ejercer los cuerpos celestes en los cuerpos inferiores o sublunares (a.3), en el hombre por orden a su entendimiento y voluntad (a.4) y en los mismos demonios (a.1), y, por último, la necesidad que esta supuesta acción de los cielos impone a los seres sometidos a ella (a.6).

2. En todos estos artículos, como en los respectivos lugares paralelos de cada uno de ellos, habla el santo Doctor según los conocimientos y el estado de las ciencias físico-químicas y físico-biológicas y astronómicas de su tiempo. Es sabido que, para los antiguos, los cielos no estaban sujetos a otro movimiento que el circular; estaban exentos de generación y de corrupción substanciales, lo cual equivale a decir que eran ingénitos, y, por tanto, según la filosofía cristiana, no podían haber venido a la existencia sino por creación inmediata y particular de Dios ni podían dejar de existir sino por aniquilación igualmente de Dios; se componían no de los mismos cuatro elementos—aire, fuego, agua y tierra—que los demás cuerpos, sino de una materia o esencia alambicada, más fina y delicada, que la filosofía peripatética denominó por esto *quintaesencia;* tenían un influjo o causalidad universal sobre todos los otros cuerpos y sobre los agentes materiales inferiores, no sólo en la ontogénesis del mundo inorgánico, sino incluso en todos los fenómenos de biogénesis terrestre; en cuanto causas universales o análogas, podían producir efectos análogos o equívocos, de distinta naturaleza que ellos, de un modo semejante, en su orden, a como los produce la Primera Causa.

Hoy sabemos que los cuerpos celestes, según lo que entendían los antiguos por ellos, son susceptibles de toda clase de movimiento corporal; que son corruptibles y generables como cualquier otro cuer-

po; que se componen de los mismos elementos simples que los cuerpos terrestres, como lo prueba, entre otros, el hecho vulgar de la utilización industrial de los aerolitos, etc. Para explicar y conocer la naturaleza, movimientos y origen de los cielos, recuérdese la teoría cosmogónica de Laplace o cualquiera otra similar y equivalente de las aceptadas por los científicos.

Sabemos también que no tienen más influjo en los fenómenos terrestres de ontogénesis o biogénesis que el de proporcionar las condiciones atmosféricas propicias para el desenvolvimiento de dichos fenómenos, como efecto de sus propias causas terrestres. Respecto a su supuesta causalidad universal y a la producción de efectos análogos, es cierto que ni los cielos ni causa alguna creada tiene tal causalidad ni tales efectos. Ninguno de los agentes creados produce estrictamente la entidad de sus verdaderos efectos, es decir, ni la materia ni la forma. La materia la suponen siempre y la forma la sacan de la materia o, a lo sumo, hacen que se produzca por Dios, como en el caso del alma humana. Lo único que tales agentes producen inmediatamente con su acción es el *fieri*, el *hacerse*, la unión de la materia y la forma, y esto es también lo único que pueden deshacer. De ahí que los cielos, como todos los demás agentes creados, podrán producir efectos que no tengan entitativamente la misma naturaleza que ellos, es decir, que sean entitativamente análogos, lo cual sucede siempre fuera del caso de la generación estricta de los seres vivientes; pero el efecto propio de sus acciones formalmente transeúntes, que es el *fieri* o *hacerse*, siempre responderá en carácter y naturaleza al carácter y naturaleza del *facere o hacer* activos, al carácter y naturaleza de la virtud o potencia con que se hace y a la naturaleza o esencia del agente de donde procede esa virtud o potencia; todo lo cual, fuera de Dios, estará siempre determinado y enmarcado genérica, específica e individualmente, resultando únicamente efectos unívocos de causas particulares unívocas en todas las formas de obrar creado.

Nos encontramos en estos artículos del Santo, particularmente en el tercero, con algunos resabios y repercusiones de este desconocimiento y de esta exageración medievales respecto a la naturaleza y al obrar de los cielos. No debemos extrañarnos de ello. Ni esto debilita nada las argumentaciones del Santo en lo que substancialmente se refiere a la finalidad de estos artículos. El Santo Doctor no tiene propiamente una misión ni un carácter científicos, en el sentido actual de este calificativo; la misión y carácter del Santo son preferentemente metafísico-teológicos, es decir, de sabio natural en el concepto de Aristóteles y, a la vez, de sabio sobrenatural en el sentido cristiano. Las explicaciones estrictamente científicas son para el Santo, incluso en el orden de conocer, medios, no fines; cuando en sus obras teológicas echa mano de tales explicaciones, suelen ser éstas ejemplos, no razones; de ordinario son prestadas ocasionalmente por la ciencia de su tiempo, no producto de sus investigaciones personales. Como ejemplos para el orden metafísico-teológico, no pierden a veces nada de su valor cognoscitivo tales explicaciones o concepciones científicas, aunque sean objetivamente falsas e infundadas; pues el Santo quiere decir que se han de entender y concebir las explicaciones metafísico-teológicas algo así *como se concebían o entendían* en su tiempo tales explicaciones científicas; y en tal sentido había eficacia y objetividad en las comparaciones, pues era verdad que así

se pensaba y que había tal paridad en realidad, aunque las concepciones científicas no fuesen conformes a la realidad a ellas correspondiente. Lo contrario de todo esto se ha de afirmar respecto a las explicaciones metafísico-teológicas o de un orden suprafísico.

Las deficiencias, por tanto, de un orden puramente científico no eran tanto deficiencias de Santo Tomás, o de cualquiera de los grandes escolásticos medievales, cuanto de los científicos de su tiempo. En lugar de extrañarnos del carácter embrionario y de las inexactitudes de sus conocimientos científicos, quizás fuese más digno y equitativo admirarnos de la actitud auténticamente científica que ellos, particularmente el Angélico, mostraron siempre y del éxito con que frecuentemente actualizaron esta actitud, a pesar de los escasos y rudimentarios medios materiales de que disponían para la experimentación y la investigación científicas.

En el mismo escollo que el Santo suelen tropezar también sus comentadores de varios siglos posteriores. (Sobre este aspecto de Santo Tomás tendremos ocasión de volver a hablar más extensamente en la introducción a las cuestiones 118-119.)

Otro hecho notable que se debe advertir en esta cuestión es el contraste manifiesto entre las inexactitudes o vacilaciones puramente científicas que, por una parte, hay en ella respecto a la interacción de las causas segundas materiales, y, por otra parte, la seguridad, precisión y exactitud con que se salvan en ella el carácter verdadero de las relaciones ontológicas de todas estas causas con la Causa Primera, al mismo tiempo que la superioridad o inaccesibilidad directa del entendimiento y la voluntad del hombre respecto de toda acción puramente corporal, incluso la de aquellos cielos tan potentes según la concepción antigua y medieval. Este contraste aparece de modo singular entre el artículo tercero y los artículos cuarto y quinto de la cuestión.

El artículo sexto, sobre la necesidad que imponen los cielos a las cosas terrestres sometidas a su acción, ofrece no pequeña dificultad respecto al carácter y alcance de la contingencia en la actividad y obrar de los cuerpos. Los dos grandes comentaristas de la *Suma*, Cayetano y Báñez, disienten totalmente en la interpretación del mismo. Cayetano cambia de opinión a la vista de tal artículo, y parece admitir en los cuerpos, tomados globalmente, más contingencia actual que la dependiente del libre albedrío creado. A Báñez le desagradan tal cambio de opinión y la opinión misma, juzgando él que no debe admitirse en los cuerpos, atendidas todas las influencias posibles de causas *per se* y causas *per accidens* en cada caso, más contingencia o posibilidad de que no obren como obran o como están de ese modo determinadas a obrar que la contingencia que puede provenir del libre albedrío; de tal modo, dice Báñez, que no sólo Dios conoce perfectamente los futuros que dependen de tal actividad, sino que los mismos ángeles, conocedores perfectos de las causas y concausas y disposiciones naturales de los cuerpos, pueden conocer con certeza tales futuros, a condición de que ninguna causa libre intervenga haciendo a los factores naturales obrar o no obrar de otro modo.

Efectivamente, de todo el obrar creado, únicamente el obrar del entendimiento y de la voluntad humanos y angélicos, no está directamente sometido a ningún agente creado, pues lo está sólo a Dios, como Causa Primera o universal. Todo otro obrar puede ser impedido o provocado no sólo por Dios, sino también por causas o agentes

creados distintos del que le produce; pero, en cambio, no puede nunca tal obrar ser impedido por el mismo agente propio que le produce, por estar dicho agente determinado ciegamente a producir su obrar, sin que haya en él, de suyo, potencia o posibilidad para no obrar cuando obra o para obrar de distinto modo del que obra.

Por consiguiente, respecto a la contingencia y necesidad de las cosas creadas, parece que se ha de afirmar lo siguiente: *a*) las esencias y aptitudes esenciales no pueden ser cambiadas por nada ni por nadie; ni pueden dejar de ser, supuesto que sea el sujeto al que pertenecen; lo contrario implica contradicción; *b*) la Causa Primera puede impedir todo el orden existencial o actual y todo el obrar de las causas segundas, incluso sin excluir la actualización de todas sus aptitudes esenciales: de la voluntad divina depende en absoluto todo el orden físico o existencial creado; *c*) las causas segundas pueden impedir unas el obrar de otras siempre que tengan una virtud o poder suficiente o superior para hacerlo, lo cual, en absoluto, es posible respecto de todas, excepto el entendimiento y la voluntad, que en este orden no reconocen ninguna superioridad física creada; *d*) los agentes libres creados son físicamente dueños absolutos de su obrar dentro del orden de causas segundas; pueden obrar o no obrar; obrar de un modo o de otro, a su arbitrio; *e*) todas las causas o agentes no libres pueden, en absoluto, ser impedidos por otros agentes; *f*) toda causa no libre, sea una y única o múltiple en la producción de su obrar y efecto, obra de suyo necesaria e inevitablemente sin más contingencia que la de poder ser impedida y dominada *por otras causas segundas* más potentes, pero *nunca por sí mismas.*

Se diría que estas últimas causas son contingentes *principiative passive* y *terminative,* si bien son siempre agentes necesarios *principiative active;* es decir, que tienen ellas en sí principio para ser impedidas de obrar, y de hecho se las puede impedir siempre; pero no tienen ellas en sí principio activo para no obrar, puestas en la última etapa del acto primero próximo: llegadas a este punto y supuesta la necesaria acción divina, inevitablemente pasan al acto segundo u operación si otra causa no las impide hacerlo. Al fuego, por ejemplo, no se le puede quitar la aptitud de quemar por ser algo esencial a él tal aptitud; pero pueden impedirle quemar de hecho, o sea, pueden impedir su efecto no sólo Dios, sino también el agua y otros elementos naturales, sin lo cual él *necesariamente* quema, puesto en las debidas condiciones y sobre la debida materia. Entiéndase lo mismo de cualquier otro agente material o corpóreo, dependa la acción de una sola causa (efecto *per se*) o de varias accidentalmente coordinadas y necesarias para la producción del efecto (efecto *per accidens*).

Respecto al artículo presente de Santo Tomás, adviértase que el Santo habla de la contingencia de los agentes terrestres, relacionado el obrar de éstos con la virtud e influjo de los cuerpos celestes; no habla de la actividad terrestre en absoluto ni de ésta en relación con la raíz de la contingencia de tales agentes terrestres, la cual no es suficiente para que de hecho fallen en su obrar, necesitando para esto ser completada tal contingencia por el concurso de otras causas.

CUESTION 115

(In sex articulos divisa)

De actione corporalis creaturae

De la acción de la criatura corporal

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae (cf. q.100 introd.); et primo, quod aliquibus corporibus attribuitur (q.110).

Circa actiones corporales quaeruntur sex.

Primo: utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo: utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes.

Tertio: utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto: utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto: utrum eorum actionibus daemones subdantur.

Sexto: utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

Debemos pasar ahora a investigar la acción de la criatura corporal y lo concerniente al hado, que se atribuye a algunos cuerpos.

Acerca de las acciones corporales, se preguntan seis cosas:

Primera: si hay algún cuerpo activo.

Segunda: si en los cuerpos hay algunas razones seminales.

Tercera: si los cuerpos celestes son la causa de lo que se hace aquí abajo por los cuerpos inferiores.

Cuarta: si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

Quinta: si están sujetos a su acción los demonios.

Sexta: si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sujetas a su acción.

ARTICULO 1

Utrum aliquod corpus sit activum [a]

Si hay algún cuerpo activo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum.

1. Dicit enim Augustinus [1] quod «in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora: aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales».

2. Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere

Dificultades. Parece que ningún cuerpo es activo.

1. Dice San Agustín que "entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las substancias espirituales".

2. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita pa-

---

[a] *De verit.* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gent.* 3,69; *De pot.* q.3 a.7.

[1] *De civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

ra su acción un sujeto que la reciba. Mas la substancia corporal no tiene otra subetancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres. Luego la substancia corporal no es activa.

3. Toda substancia corporal está coartada por la cantidad. Mas la cantidad impide a la substancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella como la nebulosidad incapacita al aire para la percepción de la luz; señal de ello es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto éste se hace más grave y más pesado para ser movido. Luego ninguna substancia corporal es activa.

4. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Mas los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición, son los seres más alejados del primer principio activo, que es simplicísimo. Luego ningún cuerpo es agente.

5. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma substancial o accidental. Mas no puede producir una forma substancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes; y los accidentes no pueden ser causa de una forma substancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque "el accidente no se extiende más allá de su sujeto", como dice San Agustín. Luego ningún cuerpo es activo.

Por otra parte, entre otras propiedades que atribuye Dionisio al fuego, dice de él que "ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente".

Respuesta. Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son

indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis suae actionis: quia haec substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Praeterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea: sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis necreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem: quia «accidens non se extendit ultra suum subiectum», ut Augustinus dicit IX «De Trin.»[2] Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, 15 cap. «Cael. hier.»[3], inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod «ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens».

Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora

[2] C.4: ML 42,963
[3] § 2: MG 3,329.

esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro «Fontis vitae», ubi per rationes quae tactae sunt (in arg.), probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia (cf. q.79 a.3; q.84 a.1). Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud.

Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile.

activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo, en efecto, quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fué la opinión de Avicebrón en el libro "La fuente de la vida", donde, con las razones expuestas en las dificultades de este mismo artículo, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual, que los penetra a todos; de tal modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le tiene invadido. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón enseñó, en efecto, que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas son absolutas y como universales; por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia. Afirmaba, pues, Avicebrón que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto mediante su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Efectivamente, en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuanto se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no es más que hacer actualmente algo, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal; y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en

cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal; mas, si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo determinado a tal cuerpo determinado; y por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón; pues Platón ponía únicamente formas substanciales separadas y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son lo grande y lo pequeño, los cuales creía que eran los primeros contrarios, como otros creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo mediante sus formas accidentales la materia para la forma substancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma substancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos; de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación.

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente; opinión que rechaza Aristóteles, porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale: ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt (cf. ibid.), esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum.

Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt «magnum» et «parvum», quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum [4]. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis, est a principio immateriali (cf. q.65 a.4; q.70 a.3). Et haec est secunda opinio de actione corporum: de qua supra (q.45 a.8) dictum est, cum de Creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I «De generat.» [5] Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quae sunt manifeste falsa.

---

[4] Cf. ARISTOT., *Phys.* I c.4 n.1 (Bk 187a17): S.TH., lect.8.
[5] C.8.9 (Bk 324b25; 325a23): Supl. ad comm. S.TH., lect.21

Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. — Sciendum est tamen quod, cum Avicebron sic argumentetur, «Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus Factor rerum: ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum», quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu: et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in c): sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta.—Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV «De caelo et mundo» [6]. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum: immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo: participat enim

Debe, pues, decirse que un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia [94].

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Esto no obstante, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. Y con esto mismo se responde a la segunda dificultad.—Nótese, sin embargo, que al argumentar Avicebrón de este modo: "Hay algo que es "motor inmóvil", a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo", se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, empero, se compone de potencia y acto, y por eso es agente y paciente.

3. La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir, sino que la impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad.—El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso: en primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como lo prueba Aristóteles; en segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde *más* el movimiento; antes, cuanto *más* grave es un cuerpo, tanto *más* se mueve con movimiento propio; y, por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. No es el cuerpo lo que está *más* distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino

[6] C.2 n.2 (III 308b5).

en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. El cuerpo contribuye con su acción a la forma accidental y a la forma substancial. La razón de esto es porque las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma substancial, como instrumentos de ella; y por eso pueden contribuir a originar la forma substancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud.—Ni es contra la naturaleza del accidente el que éste trascienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le trascienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, a la manera que suponía Demócrito que la acción se verificaba por la emigración de los átomos [95].

aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute.—Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULO 2

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales *

Si en la materia corporal hay algunas razones seminales [96]

Dificultades. Parece que en la materia corporal no hay razones algunas seminales.

1. El concepto de "razón" implica cierta condición espiritual. Mas en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Luego en la materia corporal no hay razones seminales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales.

1. «Ratio» enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

* *Sent.* 2 dist. 18 q. 1 a. 2; *De verit.* q. 5 a. 9 ad 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.»[1], quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam seminа, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est (a.1 ad 2.1). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam «causales rationes»[2], quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» (l.c. ad.7): «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent».

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II «De anima»[3]. In tota autem natura corpórea *perfectiora sunt corpora viva*: unde et ipsum nomen «naturae» translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V «Metaphys.»[4], primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae «nativitas» dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur,

2. San Agustín dice que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Mas las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Lo seminal es principio activo. Mas no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, según queda dicho. Luego no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Se dice que en la materia corporal hay ciertas razones causales que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Mas las razones seminales son distintas de las causales; porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

Por otra parte, dice San Agustín: "De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo".

Respuesta. Las denominaciones suelen tomarse de lo más perfecto, según dice Aristóteles [107]. Ahora, bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes, y de ahí que hasta el mismo nombre de "naturaleza" vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de naturaleza, como dice Aristóteles, fué impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos "nacimiento"; mas, porque los seres vivientes son engendrados de un prin-

[1] C.5,9: ML 42,876.
[2] Cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,153; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.18 a.1 q.2.
[3] C.1 n.15 (Bk 412b23): S.Th., lect.9 n.277.
[4] IV c.4 n.1 (Bk 1014b16): S.Th., l.5 lect.5 n.792.

cipio unido, como del árbol se engendra el fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido.—Es, por otra parte, evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las substancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que San Agustín llama con propiedad "razones seminales" a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo San Agustín, están principal y originariamente en el mismo Verbo de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las substancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas; las cuales semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Soluciones. 1. Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de "razones" en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, a saber, en cuanto provienen de razones ideales.

2. Tales virtudes activas y pasi-

consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (cf. nt.7) omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium «seminales rationes» vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI «Super Gen. ad litt.» [11], **sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.**

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici «rationes» secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod

[11] C.10: ML 34,346.

huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III «De Trin.» (nt.7), quod «sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium». Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fiori possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fiori miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

vas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. La substancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal; pero puede también llamarse substancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, bajo el nombre de substancia seminal van comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. De las palabras de San Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa; dice, en efecto, que "como las madres que llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales". Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado Por esto los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. El cuerpo contribuye con su acción a la forma accidental y a la forma substancial. La razón de esto es porque las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma substancial, como instrumentos de ella; y por eso pueden contribuir a originar la forma substancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud.—Ni es contra la naturaleza del accidente el que éste trascienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le trascienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, a la manera que suponía Demócrito que la acción se verificaba por la emigración de los átomos [95].

aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute.—Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULO 2

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales [a]

Si en la materia corporal hay algunas razones seminales [96]

Dificultades. Parece que en la materia corporal no hay razones algunas seminales.

1. El concepto de "razón" implica cierta condición espiritual. Mas en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Luego en la materia corporal no hay razones seminales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales.

1. «Ratio» enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

---

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9 ad 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [7], quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

2. San Agustín dice que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Mas las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est (a.1 ad 2.4). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

3. Lo seminal es principio activo. Mas no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, según queda dicho. Luego no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam «causales rationes» [8], quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

4. Se dice que en la materia corporal hay ciertas razones causales que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Mas las razones seminales son distintas de las causales; porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» (l.c. nt.7): «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent».

Por otra parte, dice San Agustín: "De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo".

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II «De anima» [9]. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde et ipsum nomen «naturae» translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V «Metaphys.» [10], primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae «nativitas» dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur,

Respuesta. Las denominaciones suelen tomarse de lo más perfecto, según dice Aristóteles [97]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes, y de ahí que hasta el mismo nombre de "naturaleza" vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de naturaleza, como dice Aristóteles, fué impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos "nacimiento"; mas, porque los seres vivientes son engendrados de un prin-

[7] C.8.9: ML 42,876-878.
[8] Cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.5 c.4. ML 34,323; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.18 a.1 q.2.
[9] C.4 n.15 (BK 416b23): S.TH., lect.9 n.347.
[10] IV c.4 n.1 (BK 1014b16): S.TH., l.5 lect.5 n.803.

cipio unido, como del árbol se engendra el fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido.—Es, por otra parte, evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las substancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que San Agustín llama con propiedad "razones seminales" a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo San Agustín, están principal y originariamente en el mismo Verbo de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las substancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas; las cuales semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Soluciones. 1. Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de "razones" en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, a saber, en cuanto provienen de razones ideales.

2. Tales virtudes activas y pasi-

consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (cf. nt.7) omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium «seminales rationes» vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI «Super Gen. ad litt.» [1], **sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.**

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici «rationes» secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod

[1] C.10: ML 34,346.

huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III «De Trin.» (nt.7), quod «sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium». Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam nequo praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

vas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. La substancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal; pero puede también llamarse substancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, bajo el nombre de substancia seminal van comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. De las palabras de San Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa; dice, en efecto, que "como las madres que llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales". Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado Por esto los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, si se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTICULO 3

Utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt [a]

Si los cuerpos celestes son causa de lo que acontece en los cuerpos inferiores

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes no son causa de lo que acontece en la tierra en los cuerpos inferiores.

1. Dice San Juan Damasceno: "Mas nosotros decimos que ellos—es decir, los cuerpos celestes—no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son más bien signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos".

2. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Mas en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y hay también agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Luego no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. El agente produce un efecto semejante a sí. Mas vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras vicisitudes análogas, lo cual no se da en los cuerpos celestes. Luego los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Como dice San Agustín, "nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos". Mas éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro es hembra. Luego

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt.

1. Dicit enim Damascenus [12]: **«Nos autem dicimus quoniam ipsa», scilicet corpora caelestia, «non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur: signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis».**

2. Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens: inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

3. Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [13], **«nihil est magis corporeum quam corporis sexus». Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Er-**

---

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9; *Cont. Gent.* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

[12] *De fide orth.* l.2 c.7: MG 94,893.

[13] C.6: ML 41,146

go corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [14], quod «corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur».—Et Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [15], quod «lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit».

Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter: considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia «rarum» et «densum» antiqui

los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que en la tierra se hacen.

Por otra parte, San Agustín dice que "los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes". Y Dionisio afirma que "la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, y los nutre, y los aumenta y perfecciona".

Respuesta. Como toda multitud procede de la unidad y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, es de notarse que en la naturaleza entera el movimiento todo procede de lo inmóvil. Y así vemos, en efecto, que cuanto algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Y, por tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Soluciones. 1.ª Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frígido y las semejantes. Y si fuera verdad que las formas substanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos filósofos, "lo raro y lo denso", no sería

[14] C.4: ML 42,873.

[15] § 4: MG 3,700; S.Th., lect.3.

necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero al que atentamente lo considere le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas substanciales de los cuerpos naturales, y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por consiguiente, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos suponían para esto las especies separadas, mediante la participación de las cuales adquirían los cuerpos inferiores sus formas substanciales.—Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles; de lo cual se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción, cosa evidentemente falsa.

De ahí que, según Aristóteles, se ha de suponer algún principio activo variable, que mediante su presencia y ausencia cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Y este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que dice Aristóteles que "el hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez" [98].

3. Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación; según este mismo modo, decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. Suce-

Naturales posuerunt (cf. a.1); non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum.

Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur (cf. a.1).—Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles: et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum.

Unde secundum Philosophum, in II «De generat.» [10], necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II «Physic.» [11], quod «homo generat hominem, et sol».

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium diversimodo recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diver-

[10] C.10 n.1 (BK 336a15): Suppl. ad comm. S.TH., lect.10 n.4.
[11] C.2 n.11 (BK 194b13): S.TH., lect.4 n.1.

sam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino (cf. nt.14), ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

de, pues, a veces que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre San Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

ARTICULO 4

Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum [a]

Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos [99]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

1. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra (q.110 a.3) dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

3. Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las substancias espirituales, como se ha dicho, obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Mas tales substancias son superiores a nuestras almas. Luego parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Mas los actos humanos son variados y multiformes. Luego parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Luego los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

---

[a] 2-2 q.95 a.5; *Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,84.85.87; *De anima* 3 lect.4; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.127.128.

Por otra parte, el Damasceno dice que "los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos".

Respuesta. Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como queda dicho. Mas en las potencias del alma que funcionan mediante órganos corpóreos obran directa, pero accidentalmente; porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden al tenor de los impedimentos de sus órganos; así, con los ojos enturbiados no se ve bien. Si, pues, el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes pudiesen ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impelido a sus operaciones por el instinto natural lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos; porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente; y, por tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, a saber: en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.12), quod «corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa».

Respondeo dicendum quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam (a.3) dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens: quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu [a], ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifesto sunt falsa, et conversationi humanae contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel

[a] Cf. Aristot., *De anima* 3 c.3 n.1 (DK 427a21): S.Th., lect.4 n.616.

cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris: licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod «talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque» [19]. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus: sed in intellectum humanum agunt immediate, illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra (q.111 a.2) habitum est.

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

[19] HOMERI, *Odyss.* l.18 v.135.

entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores; y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior; pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos; así decían algunos de ellos que "tal era la voluntad de los hombres cual a diario se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses". Pero, como sea absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Soluciones. 1. Las substancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales mediante dichos cuerpos; pero en el entendimiento humano obran inmediatamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según queda dicho.

2. Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que "el hombre sabio domina a los astros" al dominar sus pasiones.

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod «sapiens homo dominatur astris»[20], inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

ARTICULO 5

Utrum corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones [a]

Si los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios.

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto "lunáticos", como aparece en San Mateo. Mas no harían esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Luego los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Los nigrománticos observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Mas no serían invocados mediante los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Luego los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Mas los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores, a saber:

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones.

1. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc «lunatici» dicuntur; ut patet Mt. 4,24 et 17,14. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

2. Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

3. Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus daemones arcen-

---

[a] *De pot.* q.6 a.10

[20] Cf. PTOLOM., *Centilog. prop.*5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.15 a.4.

tur: scilicet «herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis», ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X «De civ. Dei» [21]. Ergo multo magis daemones subduntur actioni caelestium corporum.

"hierbas, piedras y animales, y mediante ciertos sonidos, voces, figuras y simulacros", como dice Porfirio, citado por San Agustín. Luego con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Sed contra est quod daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. «Agens» autem «est superius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.» [22]. Ergo daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.

Por otra parte, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Mas "el agente exige superioridad sobre el paciente", como dice San Agustín. Luego los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Respondeo dicendum quod circa daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt daemones non esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X «De civ. Dei» (l.c. nt.21), introducit dictum a Porphyrio, quod «fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis».—Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Respuesta. Acerca de los demonios ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuídas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere San Agustín, según el cual afirmó Porfirio que "se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros".—Esta suposición es manifiestamente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes; por ejemplo, que los posesos hablen lenguas desconocidas; que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron; que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent daemones esse «animalia corpore aerea, animo passiva»; ut ab Apulcio dictum Augustinus introducit VIII «De civ. Dei» [23]. Et haec est secunda opinio: secundum quam dici posset quod daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est (a.4).—Sed haec opinio ex superioribus (q.51 a.1) patet esse falsa: dicimus enim daemones esse

Esto indujo a los platónicos a afirmar que "los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo", según lo atribuye San Agustín a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo como se ha dicho que

[21] C.11: ML 41,290.
[22] C.16: ML 34,467.
[23] C.16: ML 41,241

lo están los hombres.—También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho, pues los demonios son substancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Soluciones. 1. Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, se "difame a una criatura de Dios", cual es la luna, según dicen San Jerónimo y San Crisóstomo.—En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino mediante las fuerzas naturales, según queda dicho, estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan; y, como es manifiesto que el "cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo", según lo dice Aristóteles, por eso está más sujeto a la acción de la luna, que tiene de suyo la propiedad de mover los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la eficacidad animal. De todo lo cual procede que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para esto.

2. Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: primero, para inducir a error a los hombres, haciéndolos creer que hay en los astros alguna divinidad, y segundo, porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por los que se les invoca.

3. Según San Agustín, "los demonios son atraídos por varios géne-

substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod «infament creaturam Dei», scilicet lunam: ut Hieronymus [24] et Chrysostomus [25] dicunt.—Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra (q.14 a.4 ad 2) dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod «cerebrum humidissimum est omnium partium corporis», ut Aristoteles dicit [26]: et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: et ideo daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quod daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. — Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XI «De civ.

---

[24] *In Mt.* 4,24: ML 26,34

[25] *In Mt.* hom.57: MG 58,562.

[26] *De part. animal.* 2 c.7 (BK 652a29); *De sensu et sensato* c.2 (BK 439a1): S.Th., lect.5 n.74; *De somno* c.3 (BK 457b29): S.Th., lect.6.

Dei» [21], «daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis»; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

ros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos", es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

ARTICULO 6

Utrum corpora caelestia imponant necessitatem his quae eorum actioni subduntur [a]

Si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur.

1. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium: cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción.

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Mas los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Formando, pues, los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Mas la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Luego el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Mas cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Luego, siendo también necesario tal principio celeste,

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De verit.* q.5 a.9 ad 1.2; *Cont. Gent.* 3,86; *De malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3.

[21] C.6: ML 41,717.

siguese que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste; y así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

Por otra parte, dice Aristóteles que "no es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos". Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Respuesta. Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado, efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corpórea, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido por la acción de la voluntad, no sólo por lo que al hombre se refiere, mas incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

No se encuentra, sin embargo, en las cosas naturales principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme al antiguo razonamiento de aquellos que, suponiendo que todo tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad; opinión que refutó Aristóteles fundándose precisamente en las dos cosas que estos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto;

quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» [28], **quod «neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire». Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.**

Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (a.4) quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant: secundum antiquam quorundam [29] **rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI «Metaphys.»** [30], **secundum duo quae ipsi supponunt.**

Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex

[28] *De divinat.* c.2 (DK 463b22) : S.TH., lect.1.
[29] AVICENNAE, *Sufficientia* l.1 c.13; *Metaph.* tr.1 c.7; cf. S.TH., *In Metaph.* 6 lect.3 n.1191.
[30] V c.3 n.1 (DK 1027a31) : S.TH., lect.3 n.1191.

necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte.—Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari: quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit.

Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam: quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. «Album» enim causam habet, similiter et «musicum»; sed «album musicum» non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aëris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem: et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caelesto corpus, sed est per accidens.—Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus

pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos.—Sin embargo, como tales causas no fallan, cuando fallan, sino porque las impide otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente susodicho, dado caso que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa, puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno; por ejemplo, tiene causa el ser "blanco" y la tiene igualmente el ser "músico"; pero el ser "músico blanco" no la tiene, porque ser tal no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es manifiesto que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente; y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, daño que es accidental; y, por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Por ejemplo, que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste; y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible; pero que al caer el fuego dé sobre esta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede al acaso, accidentalmente.—Y de este modo es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente [100].

Soluciones. 1. Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres mediante causas particulares in-

feriores, que las menos veces pueden fallar.

2. La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Y por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste—por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía—, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, según se ha dicho.

causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est (in c).

EL HADO

I. Razón de esta cuestión

La palabra *hado* hace siempre referencia a una concatenación de acontecimientos más o menos inevitables por imposición de una causa *oculta,* que puede ser: *a*) Dios, o *b*) cualquier otra causa supuestamente superior al hombre, sea ésta los astros o alguna divinidad ficticia. El hado es el destino, la suerte, la fatalidad, el sino; o mejor dicho, es la causa de todo esto para cada hombre. Ciertamente que Dios ha previsto y de algún modo provisto o predefinido todos los acontecimientos humanos: tal es el sentido cristiano de la palabra *hado.* No hay realmente más hado o destino eterno del hombre y de las cosas que éste.

Santo Tomás, aunque ha refutado ya, particularmente en los artículos cuarto y quinto de la cuestión precedente, todas las formas de fatalismo por imposición de los astros, dedica ahora una cuestión íntegra a exponer todo lo referente al hado. En ella sortea hábilmente, al hacerlo, los dos extremos, el de no admitir el hado en sentido cristiano, enseñando, con Tulio, por ejemplo, que suceden algunas cosas inopinada y casualmente, incluso respecto de Dios, y el de admitirle en sentido pagano y como los que creyeron que muchas cosas, así naturales como humanas, acontecían por inevitable e irresistible influjo de los cuerpos celestes.

II. Noción y sentidos del hado

El hado, en latín *fatum,* toma su origen etimológico del verbo deponente *far, faris, fatus sum,* que tiene los significados afines de *hablar, expresar, anunciar, pronosticar, predecir, profetizar* y, particularmente, de *predefinir,* en el doble sentido de este verbo, a saber, causar o determinar y anunciar o predecir de antemano. La palabra *hado* tiene efectivamente hasta media docena de usos o sentidos históricos. La creencia en el hado se originó de ciertos hechos que parecían no tener causa ni más ley fija que su dependencia de una fuerza oculta [1]. De los diversos intentos de explicar tales hechos procedieron las múltiples y diversas concepciones del hado. Para algunos gentiles, el hado era una divinidad oculta o fuerza desconocida que obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y particular-

[1] *Cont. Gent.* 3,93, y 1 q.116 a.1.

mente sobre el hombre y los acontecimientos humanos [2]. A veces se toma el hado por el encadenamiento mismo de los sucesos considerado como inevitable, necesario y fatal. En otros casos se designa con esta palabra la condición de ser favorable o adversa para ciertas cosas o personas esta supuesta concatenación de sucesos.

Entre los filósofos paganos, el hado es la serie y orden de causas de tal modo encadenadas unas con otras, que sus efectos se producen necesariamente bajo la acción e influjo de los astros, de los cielos o de cualesquiera otras causas superiores.

Santo Tomás y San Agustín definen el hado, en este sentido filosófico-pagano, *dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus* (I q.116 a.1): «La fuerza de la constitución de las estrellas calculada por la posición de las mismas bajo la cual uno nace o es concebido» [3]. Abarcando todas estas nociones paganas, Cayetano define el hado, tomado en un sentido causal, diciendo que es «una fuerza oculta a la que nada puede substraerse» [4]. Frente a estos sentidos paganos está el sentido cristiano, según el cual el hado es una disposición u ordenación de las causas segundas hecha por Dios, en conformidad con la cual todo el obrar de dichas causas se realiza infaliblemente, pero no fatalmente, según Dios lo ha previsto y predefinido desde toda la eternidad [5].

El hado, pues, tanto en sentido cristiano como en el pagano, significa una concatenación y dependencia de las causas segundas en cuanto a su obrar; pero hay entre uno y otro sentido dos diferencias capitales.

En primer lugar, en el sentido cristiano, esa concatenación no quita a las causas segundas su contingencia ni su libertad cuando tales causas son capaces de obrar libre o contingentemente, compaginándose a la vez con esto el que los efectos se produzcan todos, los necesarios, los contingentes y los libres, infaliblemente, es decir, según Dios lo ha previsto y predefinido; mientras que, en el sentido pagano, toda la naturaleza creada es una irrompible cadena de causas y efectos, en la que todo sucede en virtud de tal concatenación fatalmente, necesariamente, inevitablemente; éste es el destino brutal de las tragedias griegas, ya sean las del tipo de las de Esquilo, que no se eleva del mero concatenamiento de los sucesos, o del de Sófocles, que admite sobre esto el influjo de un poder voluntarioso.

Otra diferencia capital es que el hado pagano atribuye la relación de unos sucesos con otros a la virtud ciega y fatal de los astros o de los cielos, en tanto que, en el sentido cristiano, el hado es un efecto de la voluntad libre y del poder de Dios. Es clásica la definición del hado en sentido cristiano que da Boecio: «El hado es una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia divina las coordina en determinado orden» [6]. En esta definición está sintetizada toda la doctrina católica referente al hado. En ella se dice *disposición* para significar no que el hado pertenezca a la primera especie del

[2] Tal era la diosa o diosas del destino, personificadas por los griegos en sus *Moira*, o mejor, sus tres viejas hermanas *Moirai*, o hadas, llamadas Cloto, que hilaba; Láquesis, que devanaba, y Atropos, que cortaba el hilo de la vida humana. A estas divinidades griegas correspondían las *Parcae* o *Fata* de los romanos, con que tropezamos constantemente en la lectura de los clásicos de la antigüedad. Cf. SEYFFERT, *Dict. of Class. Antig.*, s. v. *Moirai* (Londres 1891).

[3] *De civ. Dei* l.5 c.1: ML 41,141.

[4] *Comment. in IP.* q.116 a.1.

[5] I q.116 a.1.

[6] *De consol. phil.* Prosa, 6: ML 63,815.

predicamento *cualidad*, sino que es una relación u orden entre las causas segundas respecto a su obrar; *inherente a las cosas variables*, indica que el hado, tomado esencialmente, no está en la mente divina, como está la providencia, sino en las cosas mismas, a las cuales no hace invariables, es decir, que las deja contingentes o libres en su obrar si ellas son así; y por último, el hado, causalmente considerado, es la voluntad o poder de Dios, que coordina las causas segundas para realizar su providencia [7].

III. Doble aspecto o acepción del hado en la literatura cristiana

En los cuatro artículos de esta cuestión recurre siempre Santo Tomás a una doble clave o distinción para resolver las cuestiones particulares y las dificultades sobre el hado. La primera de estas distinciones es entre el hado en sentido cristiano y el hado en sentido pagano. Cuando los Santos Padres y doctores niegan la existencia del hado, es siempre en sentido pagano. Si ni siquiera quieren que se use tal nombre, es para que los cristianos no tengan nada común con los paganos y para que no caigan en los lazos insidiosos de éstos, que abusan de tal palabra para significar la relación falsa que ellos suponen entre los astros y los acontecimientos humanos (a.1). Por eso amonesta San Agustín que el que entienda el hado en sentido cristiano «mantenga su modo de pensar, pero que cambie el de hablar»: *sententiam teneat, et linguam corrigat* [8]. La segunda clave es la distinción entre el hado en sentido causal y el hado considerado esencialmente. Se entiende por hado causal, o causalmente considerado, la voluntad y poder de Dios, que causan la disposición de las causas. El hado esencialmente considerado es la disposición misma de tales causas, tal como esta disposición y orden existen en las causas segundas [9]. Téngase presente esta última distinción para comprender por qué a veces se dice que el hado es invariable (i. e., causalmente considerado) y a veces que es variable (i. e., esencialmente considerado); asimismo, que se diga unas veces que el hado es *uno* y otras veces se diga que es *múltiple*, etc.

IV. El hado, la providencia y la causalidad

La importancia que en los cuatro artículos de esta cuestión concede Santo Tomás al hado está cifrada en que el hado, en sentido cristiano, es una reafirmación de la providencia divina y una negación de toda casualidad o imprevisión respecto al obrar de la Causa Primera. Sin embargo, el hado o destino en sentido cristiano es algo distinto de la providencia divina. Esta, en sentido estricto, es la ordenación de las cosas creadas, pero tal como se encuentra en la mente divina; mientras que el hado, esencialmente considerado, es esta misma ordenación hecha y existente en las cosas; por eso la provi-

[7] 1 q.116 a.2 ad 3.
[8] *De civ. Dei* l.5 c.1; ML 41,14.
[9] 1 q.116 a.2 ad 1.

dencia es eterna, y el hado en este sentido es temporal (a.1). Además, la providencia se extiende a todo lo creado, sin excluir lo que Dios hace exclusiva o inmediatamente, como la creación, la glorificación de las substancias espirituales, etc.; en cambio, el hado sólo se extiende a las cosas o efectos en que intervienen de algún modo las causas segundas (a.4).

Todo el artículo primero lo dedica el Santo a afirmar y probar la existencia y realidad del hado, como refutación indirecta de todas las formas de casualidad e imprevisión respecto a Dios. En el artículo segundo explica el Santo cómo está en Dios el hado y cómo en la serie de causas segundas. En los artículos tercero y cuarto explica cómo el hado es variable y a qué seres creados se extiende.

V. *Bibliografía sobre el hado*

La atención que en la antigüedad se dió al hado se nos manifiesta por la multitud de escritores que nos han dejado bien conocidas obras sobre él, tales como Crisipo, Cicerón, Plutarco, Alejandro de Afrodisio, Boecio, Avicena y la mayoría de los escritores cristianos anteriores a la Edad Media.

Entre los modernos pueden consultarse, por vía de erudición histórica, V. CIOFFASI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aq.* (Nueva York 1935); SEYFFERT, *Dict. of Class. Antiq.*, s. v. *Moirai* (Londres 1891); además de las enciclopedias, diccionarios y manuales de teología.

CUESTION 116

(In quatuor artículos divisa)

De fato

Del hado

Débese investigar ahora lo referente al hado; sobre el cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el hado es algo real.

Segunda: dónde está el hado.

Tercera: si el hado es inalterable.

Cuarta: si está todo sujeto al hado.

Deinde considerandum est de fato (cf. q.115 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: an fatum sit.

Secundo: in quo sit.

Tertio: utrum sit immobile.

Quarto: utrum omnia subsint fato.

ARTICULO 1

Utrum fatum sit aliquid [a]

Si existe el hado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Epiphaniae [1]: «Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant».

2. Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [2], «fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo», ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV «De consol.» [3], definit fatum, dicens quod «fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus». Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit,

Dificultades. 1. Parece que el hado no es algo real.

1. Dice San Gregorio: "Lejos de los fieles decir que el hado es algo real".

2. Lo que acaece por hado no es imprevisto, porque, como dice San Agustín, "entendemos que hado (fatum) viene de "fando", es decir, de hablar", de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido prehabladas por alguno que las determina. Ahora bien, lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Si, pues, las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

Por otra parte, lo que no tiene ser no puede definirse. Mas Boecio define el hado, diciendo que "es una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia las coordina en determinado orden". Luego el hado es algo.

Respuesta. Al parecer, sucede algo en las cosas inferiores fortuitamente o al acaso. Mas sucede a veces que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior, se halla que tal acontecimiento es intentado en sí mismo. Por ejemplo, si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, el encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que acaece sin intentarlo ninguno de los dos; mas para el amo, que lo ordenó de

---

[a] *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.3 a.2; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.1.

[1] *In Evang.* l.1 hom.10: ML 76,1112

[2] C.9: ML 41,150.

[3] Prosa 6: ML 63,814.

antemano, no es casual, sino conocido e intentado en sí mismo.

Hubo, pues, algunos que rehusaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que acontecen en los seres inferiores; y estos tales negaron el hado y la providencia, como de Tulio refiere San Agustín; lo cual es contrario a lo que anteriormente se ha dicho sobre la providencia.

Otros, empero, intentaron reducir a una causa superior, que decían ser los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano; y, según esta opinión, el hado no sería otra cosa que "la disposición de los astros bajo la cual cada uno fué concebido o nació".—Mas esto no puede aceptarse, por dos razones. En primer lugar, por parte de las cosas humanas: se ha demostrado, en efecto, que los actos humanos no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, sino accidental e indirectamente; mas, como la causa de la fatalidad deba tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser causa esencial y directa de lo que se hace.—En segundo lugar, en cuanto a las cosas que se hacen accidentalmente. Se ha dicho, en efecto, que lo que es ser accidentalmente no es propiamente ser ni uno; mas toda acción de la naturaleza tiene por término algo que es determinadamente uno; luego es imposible que lo que es accidentalmente, sea en sí mismo efecto de algún principio que sea agente natural. Luego ninguna causa natural puede hacer de suyo, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Ahora bien, es manifiesto que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural, de lo cual se si-

non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tulio Augustinus recitat in V «De civ. Dei»[4].—Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt (q.22 a.2).

Quidam[5] vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hoc fatum nihil aliud est quam «dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus»[6].—Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam (q.115 a.4) ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur.—Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra (q.115 a,6) quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii: unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est

[4] C.9: ML 41,148; cf. TULLIUM, *De divinat.* 2 c.5.
[5] POSIDONIUS et ASTROLOGI; cf. AUGUST., l.c.: ML 41,154.
[6] Cf. AUGUST., ibid. c.1.8.9: ML 41,141-148.

ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna.

Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, «Fodiens sepulcrum invenit thesaurum». Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere: sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra [1] habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet.

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus: licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (l.c. nt.6): «Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel

gue que igualmente son naturales sus efectos terrestres. Luego es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo acontecen accidentalmente, sea al acaso o por fortuna.

Por lo cual se ha de decir que las cosas que aquí acaecen accidentalmente, sea en el orden natural o en el humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena, y ésta es la divina Providencia. No hay inconveniente, en verdad, para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento a modo de un solo ser; si no, sería imposible que el entendimiento formase esta proposición: cavando un sepulcro, encontró un tesoro. Y del mismo modo que puede el entendimiento hacer tal concepción, se puede también hacer realizar: como si alguno, conocedor del lugar en que está escondido el tesoro, instiga a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Y así no hay ningún inconveniente en que las cosas que allí acaecen accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, dado caso que Dios sólo puede mover la voluntad, según queda dicho. Y, por consiguiente, la ordenación de los actos humanos, cuyo principio es la voluntad, sólo a Dios puede atribuirse.

Podemos, pues, admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que acaecen aquí abajo, están sujetas a la divina providencia, como ordenadas por ella y, como si dijéramos, prehabladas. Sin embargo, los santos doctores rehusan usar esta palabra, para no favorecer a aquellos que abusaban de ella queriendo significar cierta virtud de los astros según su posición. A este propósito dice San Agustín: "Si alguno, pues, atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra "hado"

[1] Q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2.

la voluntad misma o poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar". Y así es como San Gregorio rehusa admitir el hado [102].

Soluciones. 1. Con lo dicho se tiene la solución a la primera dificultad.

2. Ningún inconveniente hay en que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas, sin serlo por comparación a la providencia divina, con lo cual queda en salvo que "nada acontece en el mundo impensadamente", como afirma San Agustín.

potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat». Et sic etiam Gregorius fatum esse negat (cf. nt.1).

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim «nihil temere fit in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (q.24: ML 40,17).

ARTICULO 2

Utrum fatum sit in rebus creatis [a]

Si el hado está en las cosas creadas

Dificultades. Parece que el hado no está en las cosas creadas.

1. Dice San Agustín que "lo que se significa con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios". Mas la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Luego el hado no está en las cosas, sino en Dios.

2. El hado se ha como causa respecto a las cosas por él hechas, según lo indica el modo mismo de hablar. Mas lo que por sí mismo es causa universal de las cosas, que parecen acontecer inintencionadamente en el mundo, es únicamente Dios, según queda dicho. Luego el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Si el hado está en las criaturas, será una substancia o un accidente; y en cualquiera de ambos casos es preciso que sea tan múltiple como son las criaturas. Pareciendo, pues, que el hado es uno, parece que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis.

1. Dicit enim Augustinus, V «De civ. Dei» (nt.6), quod «ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur». Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Praeterea, fatum comparatur ad ea quae ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra (a.1) dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod

---

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De verit.* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.5 a.1; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.2.

fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» [8], quod «fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens».

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis (q.22 a.3; q.103 a.6) patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. — Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV «De consol.» (l.c.): «Sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur»: de quibus omnibus per singula in praecedentibus [9] dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (nt.6) «seriem causarum» nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae cau-

el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

Por otra parte, Boecio dice que "el hado es una disposición inherente a las cosas variables".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la Providencia divina ejecuta sus efectos mediante causas intermedias. De aquí se deduce que la ordenación de estos efectos puede mirarse bajo un doble aspecto. Puede considerarse, en efecto, según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos se llama providencia.— Mas, si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios de tal modo a producir tales efectos, así es como se entiende el hado; y esto es lo que dice Boecio: "Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturaleza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por los variados artificios de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, resulta así tejida la serie fatal"; de todo lo cual se ha ido tratando ya en particular. Es, pues, manifiesto que el hado está en las mismas causas creadas, en cuanto están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Soluciones. 1. La ordenación misma de las causas segundas, que San Agustín llama "serie de causas", no tiene razón de hado sino en cuanto depende de Dios. Y, por esta razón, el poder o la voluntad de Dios pueden denominarse causalmente hado. Pero, esencialmente, el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. El hado tiene razón de causa por cuanto la tienen las mismas cau-

[8] Prosa 6: ML 63,815
[9] A.1; q.104 a.2 q.110 a.1; q.113.114.

sas segundas, cuya disposición se denomina hado.

3. La disposición a que llamamos hado no es tal que pertenezca al género de cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es substancia, sino relación. Este orden, tomado o mirado por parte de su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno; mas, si se le considera en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, así es múltiple; y de este segundo modo lo entendió el poeta cuando dijo: "Tus destinos te arrastran".

sae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus: et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: «Te tua fata trahunt».

ARTICULO 3

Utrum fatum sit immobile [a]

Si el hado es inalterable

Dificultades. Parece que el hado no es inalterable.

1. Dice Boecio: "Lo que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad y el círculo a su centro, eso es la serie mudable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia".

2. Según dice el Filósofo, "al cambiarnos nosotros, se cambian las cosas que están en nosotros". Mas el hado es "una disposición inherente a las cosas mudables". Luego el hado es variable.

3. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de una manera inmutable y necesaria. Mas lo que se atribuye al hado es precisamente lo que parece ser en grado máximo contingente. Luego no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente [103].

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile.

1. **Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» [10]: «Uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem».**

2. **Praeterea, sicut Philosophus dicit in II «Topic.» [11]: «motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt». Sed fatum est «dispositio inhaerens rebus mobilibus», ut Boetius dicit (l.c.). Ergo fatum est mobile.**

3. **Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in robus, sed omnia ex necessitate evenient.**

---

[a] *Op.28, De fato* c.2.3.

[10] *Prosa 6*: ML 63,817.

[11] C 7 n.3 (BK 113a29).

Sed contra est quod Boetius dicit (ibid.), quod fatum est immobilis dispositio.

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni.—Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra (q.115 a.6) dicta sunt.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus [12] dicit.—Sed hoc supra (q.23 a.8) exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat.

Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est: sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam. «Si Deus praescivit hoc futurum, erit». Unde cum Boetius dixisset (l.c.) fati «seriem» esse «mobilem», post pauca subdit: «quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est».

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Por otra parte, Boecio dice que el hado es una disposición inalterable.

Respuesta. La disposición de las causas segundas que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos: el uno, atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas; el otro, relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, que es Dios. Dijeron, pues, algunos que la serie misma o disposición de las causas es de suyo necesaria, de tal modo que todo sucede por necesidad, siendo esto debido a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto.—Pero esto es evidentemente falso, según ya hemos demostrado.

Otros, por el contrario, afirmaron que el hado era mudable, incluso en cuanto relacionado con la divina Providencia; conforme a lo cual decían los egipcios que podía mudarse el destino mediante ciertos sacrificios, según nos los refiere San Gregorio Niseno.—Mas esto se ha rechazado ya, por contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

En consecuencia, debe decirse que el hado, por respecto a las causas segundas, es mudable; pero, por respecto a la divina Providencia, es inalterable, no ciertamente por absoluta necesidad, sino condicionalmente, a saber, en el sentido en que decimos que esta condicional es verdadera o necesaria. "Si Dios ha previsto tal cosa, sucederá". Por eso, después de haber dicho Boecio que "la serie del hado es alterable", añade a las pocas líneas: "la cual, al proceder de los orígenes de la providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea también inmutable" [104].

Soluciones. Con lo dicho es evidente la respuesta a las objeciones.

---

[12] NEMESIUS, *De nat. homin.* c.36: MG 40,745.

ARTICULO 4

Utrum omnia fato subdantur [a]

Si todas las cosas están sujetas al hado

Dificultades. Parece que todas las cosas están sujetas al hado.

1. Dice Boecio: "La serie del hado mueve el cielo y las estrellas; atempera entre sí los elementos, y, por un cambio alternado, los transforma; todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos semejantes; ella enlaza en una connexión indisoluble de causas los actos y fortunas de los hombres". No parece, pues, exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. San Agustín dice que "el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios". Mas la voluntad de Dios es causa de todo lo que es hecho, según dice el mismo San Agustín. Luego todo está sujeto al hado.

3. Según Boecio, el hado "es la disposición inherente a las cosas mudables". Mas las criaturas todas son mudables, siendo Dios sólo verdaderamente inmutable, como queda dicho. Luego el hado está en todas las criaturas.

Por otra parte, Boecio dice que "algunas cosas que están bajo la Providencia, están sobre la serie del hado".

Respuesta. Como queda dicho, el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos provistos por Dios. Luego todo lo sometido a las causas segundas está asimismo sometido al hado. Pero si hay algo que es inmediatamente hecho por Dios.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur.

1. Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» (nt.8): «Series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentaque omnia per similes foetuum seminunque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit». Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (nt.6), quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [b] Ergo omnia subduntur fato.

3. Praeterea, fatum secundum Boetium (l.c.), est «dispositio rebus mobilibus inhaerens». Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra (q.9 a.2) habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» (l.c.), quod «quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non

---

[a] *Supra* a.1.

[b] C.1: ML 42,850; cf. *Enchir.* c.95: ML 40,276.

subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (l.c.), quod «ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedent». Ex quo etiam patet quod «quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur» (ibid.); quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado; y tal es, por ejemplo, la creación de las cosas, la glorificación de las substancias espirituales y otras cosas tales. Y en este sentido dice Boecio que "los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la movilidad fatal". De aquí resulta también que "cuanto más alejada se halla una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada se halla por los lazos del hado", porque está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra (in c) dictum est.

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est (ibid.).

Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est (ibid.).

Soluciones. 1. Todo lo que en la cita menciona Boecio es hecho por Dios por mediación de las causas segundas, y, por tanto, está incluído en la serie del hado. Pero no puede decirse lo mismo de todas las demás cosas, como queda expuesto.

2. El hado se refiere al poder y voluntad de Dios como a primer principio. No es, pues, necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios lo esté también al hado, según se ha dicho.

3. Aunque todas las criaturas sean en alguna manera mudables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables, y por esta razón no están sujetas al hado, como queda dicho.

DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE EN EL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

Razón de orden de las cuestiones 117-119

Después que Santo Tomás ha explicado, desde la cuestión 106 a la 116, la contribución del obrar de los espíritus puros (q.106-114) y de los cuerpos (q.115 y 116) al gobierno divino del mundo, entra ahora a dilucidar esto mismo respecto del hombre, mezcla de criatura espiritual y corporal, en las tres cuestiones restantes y finales, a la vez, de los diversos tratados de la gobernación divina, de la creación en general y de toda la Primera Parte de la *Suma Teológica* (q.117-119).

No estudia aquí el Santo más que las acciones propias o características del hombre en cuanto tal, omitiendo, por suponerlas ya tratadas anteriormente, las acciones del hombre puramente corporales. Aquí sólo trata de la acción espiritual del hombre (q.117) y de la parte del hombre en la propagación de la especie humana en cuanto al alma (q.118) y en cuanto al cuerpo (q.119).

La cuestión 117 es de importancia e interés particularmente por sus artículos primero y tercero. En ella pregunta el Santo:

1.º Si se pueden enseñar mutuamente los hombres, causándose la ciencia.

2.º Si el hombre puede enseñar al ángel.

3.º Si puede el hombre con sola la virtud de su alma alterar la materia corporal.

4.º Si el alma separada es capaz de mover localmente los cuerpos.

En el primero de estos artículos nos da el Santo en síntesis los elementos fundamentales de lo que pudiéramos llamar su pedagogía o teoría sobre la enseñanza o instrucción y sobre las funciones del maestro respecto del discípulo.

Desechadas las teorías falsas *a*) de Averroes, que ponía un solo entendimiento para todos los hombres y, en consecuencia, una misma ciencia, sin más variación que la disposición individual de los fantasmas, y *b*) de Platón, que hacía consistir la adquisición de la ciencia en un *recordar* las ideas congénitas al alma y adormecidas al unirse ésta con el cuerpo, reduciendo la misión del maestro a ser un mero reloj despertador, el Santo sienta su propia teoría de que «el que enseña no causa la ciencia en el que aprende sino sacando a éste de la potencia al acto», es decir, contribuyendo a que se actualicen sus potencialidades *activas*. Enseñar no es, pues, para el Santo, un mero almacenamiento o trasiego de ideas, y menos de fórmulas, de la mente del maestro a la memoria del discípulo; enseñar, y con mayor ra-

zón educar, no es *meter*, es *sacar*, *e-ducere*. La ciencia es un accidente, y el accidente no es un ser trashumante: *accidens non migrat de subiecto in subiectum;* sólo puede originarse en el sujeto en que ha de estar y sólo puede estar en el sujeto en que se origina. En la lectura del cuerpo del artículo y en la solución de las dificultades pueden fácilmente notarse estas tres características de la teoría del Santo. Primera: el carácter primordial y eminentemente *activo* que se debe suponer en el discípulo al tratar de enseñarle: «El maestro mueve al discípulo mediante la enseñanza para que éste, con la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones mentales (sol.3).

Segunda: la causa eficiente principal en la adquisición de la ciencia por la enseñanza no es el maestro, sino el discípulo mismo: «Que el hombre adquiere la ciencia en virtud de un principio interior, está claro en el que aprende por sí solo»; mas, aun respecto del que es enseñado, «el maestro no es más que causa ministerial o instrumental extrínseca, al modo como lo es el médico al causar la salud al enfermo» (sol.1).

Tercera: el maestro, partiendo, como de condición *sine qua non*, de ciertos conocimientos previos del discípulo—*addiscere* significa añadir a lo aprendido—, le lleva como de la mano a conocer por sí mismo cosas que antes ignoraba; esto lo logra el maestro por los dos medios siguientes: *a*) analizando y particularizando más ciertas proposiciones universales para adaptarlas a la capacidad embrionaria del discípulo, al modo como hemos visto (q.106 a.1) que lo hacen los ángeles superiores respecto de los inferiores, y contrastándolas con otras semejantes u opuestas que ya posee actualmente el discípulo; *b*) haciendo ostensible la relación u orden entre ciertos principios y conclusiones, que el discípulo con su débil razón no alcanza a ver por sí mismo (cuerpo del art.). Está claro que la comunicación de la ciencia por enseñanza presupone no sólo ciertos conceptos previos del discípulo, sino también una ciencia previa en el que ha de enseñar. Maestro, en latín *magister*, parece venir de la palabra *más*. Por eso advierte muy bien Santo Tomás (*De verit.* q.11 a.2) que «nadie puede ser maestro de sí mismo. Naturalmente, no se puede ser más que uno mismo ni se puede ser maestro de otro sin ser más que él (1 q.117 a.1 ad 4).

Nótese en estos artículos, que pudiéramos llamar «lecciones de pedagogía elemental», el contraste entre esta concepción que tiene el Santo de la enseñanza y la que parecen tener aquellos que únicamente hacen consistir las funciones de magisterio en proveer, como a un almacén, la memoria del alumno con definiciones o fórmulas no desentrañadas e indescifradas para él.

Evidentemente, el Doctor Angélico, Patrón de las escuelas católicas, estima como función primordial de todo el que enseña el capacitar al alumno para su autodesarrollo o desenvolvimiento intelectual; es decir, el ayudarle a hacerse, el *hacerle hacerse*. Difícilmente podrá exagerarse el valor formativo y pedagógico que tiene para cualquier inteligencia medianamente desarrollada la simple lectura de las obras de Santo Tomás, en que tan maravillosamente pone en práctica los sabios consejos y reglas pedagógicas que él mismo da en estos artículos y otros lugares paralelos. Esto se cumple de modo especial respecto de la *Suma Teológica*.

No leerá nadie esta obra sin que la lectura de la misma deje en él el sello de saludable disciplina mental que caracteriza tal obra. La

Suma Teológica del Doctor Angélico no es sólo la más espléndida ejemplarización práctica del luminoso artículo que estamos comentando; es también la realización insuperada, por lo menos hasta el presente, de las tres funciones inseparables de todo buen maestro: enseñar la verdad, abrir el camino, comunicar la vida del alma, a fin de que el maestro humano sea una participación y aproximación de lo que es por esencia el Divino Maestro, que nos ha dicho de sí mismo: Yo *soy el camino, la verdad y la vida* (Io. 14,6).

Parecerá superfluo e inútil discutir «si puede un hombre enseñar a otro» (a.1). Pocos hechos, efectivamente, tendrán a su favor en tan alto grado la experiencia y evidencia cotidianas. Pero adviértase que el Santo sólo dedica en su largo artículo dos líneas del argumento *Sed contra* a probar directamente la existencia del hecho; lo que le interesa en el artículo es explicar la naturaleza del hecho y dar reglas básicas para la recta y eficaz realización del mismo, es decir, para el modo de enseñar. No es, por lo demás, completamente superfluo e inútil establecer el hecho y la conveniencia de que los hombres verdaderamente se enseñen unos a otros, pues de algún modo han sido negadas ambas cosas. Así, Platón y Averroes, con sus respectivos conceptos falsos de la adquisición de la ciencia y del entendimiento posible de los hombres, han negado en realidad toda verdadera adquisición del saber, como hace ver el Santo en el artículo. Asimismo, entre otros, el emperador Licinio decía que «las letras deben llamarse ponzoña y peste».

No han faltado quienes han intentado destruir o desacreditar todos los instrumentos y medios de enseñanza, con la perversa intención de entorpecer la propagación del cristianismo o falsear el catolicismo. Así, por ejemplo, J. Wicleff (condenado por el concilio de Constanza, secc.8: D 609) enseñaba que «las universidades, los estudios generales, los colegios, los grados y los magisterios han sido introducidos en la Iglesia de Dios por vana gentilidad y que no la son más provechosos que el diablo».

El artículo tercero de esta cuestión es análogo al artículo segundo de la cuestión 110 y tiene el mismo principio básico que éste. Se trata aquí de si el alma humana con sola su virtud, es decir, sin la intervención directa de su cuerpo o de otros cuerpos, y particularmente con sólo el poder de la voluntad, puede inmutar la materia corporal a su arbitrio. La respuesta, lo mismo aquí que al tratar de los ángeles, es negativa. La razón es porque ni el alma ni los ángeles son formal ni virtualmente materia ni formas corpóreas, lo cual se requiere para que puedan producir éstas en la alteración de los cuerpos. Los cuerpos, en cambio, lo son formalmente y pueden producir sus semejantes; y Dios precontiene virtualmente toda materia y toda forma, como precontiene todo ser, y por eso puede producir todos los seres y todos los cambios.

Respecto al artículo cuarto, sobre si el alma separada es capaz de mover localmente algún cuerpo, que corresponde al artículo tercero de la cuestión 110, en que se pregunta lo mismo respecto de los ángeles, tal vez alguno no vea muy claro a primera vista por qué se da una respuesta distinta y hasta opuesta en uno y otro caso. El Santo parece acogerse a los hechos y tratar más bien de explicarlos que de probarlos. Cayetano advierte que la consecuencia de este artículo se funda en un supuesto antecedente implícito, que se explica en la solución de la dificultad primera; éste es el siguiente: «El alma humana,

por su misma naturaleza, está determinada a mover únicamente el cuerpo que vivifica»; y como separada no vivifica ninguno, ninguno puede mover. Esta determinación restrictiva no se da en el caso del ángel. Y por eso éste puede mover los cuerpos, lo que no puede el alma separada. Lo que no cabe dudar es que el alma humana, cuya virtud propia en tan alto grado se mejora y aumenta con la separación del cuerpo, pierde, sin embargo, todo su poder respecto de la materia con tal separación.

CUESTION 117

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad actionem hominis

De lo perteneciente a la acción del hombre

Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura (cf. q.106 introd.). Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine (q.118).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo: utrum unus homo possit docere angelum.

Tertio: utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem.

Quarto: utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Después de lo dicho, debemos investigar lo que se refiere a la acción del hombre, criatura compuesta de parte espiritual y corporal. Se ha de tratar, primero, de la acción del hombre, y después, de la propagación del hombre por el hombre.

Referente a la acción del hombre, se pregunta:

Primero: si un hombre puede enseñar a otro causando en él la ciencia.

Segundo: si el hombre puede enseñar al ángel.

Tercero: si puede el hombre con sola la virtud de su alma producir cambios en la materia corporal.

Cuarto: si el alma humana separada es capaz de mover localmente los cuerpos.

ARTICULO 1

Utrum unus homo possit alium docere [a]

Si el hombre puede enseñar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere.

Dificultades. Parece que un hombre no puede enseñar a otro hombre.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De verit.* q.11 a.1; *Cont. Gent.* 2,75; op.10, *De unit. intell.* c.5.

1. Dice el Señor: "No os hagáis llamar maestros"; sobre lo cual dice San Jerónimo: "No sea que tributéis a los hombres un honor divino". Luego ser maestro pertenece propiamente al honor divino. Mas enseñar es lo propio del maestro. El hombre, por consiguiente, no puede enseñar; antes esto es propio de Dios.

2. Si un hombre enseña a otro, ha de ser sirviéndose de su propia ciencia para causar ciencia en él. Mas toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor.

3. Para el conocimiento se requieren la luz intelectual y la especie de la cosa entendida. Mas ninguna de estas cosas puede causar un hombre en otro. Luego un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras o con ademanes. Mas con proponer signos no puede uno enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de cosas conocidas o de cosas desconocidas; si de cosas conocidas, entonces aquel a quien se proponen dichos signos ya tiene la ciencia y no la adquiere del maestro; y si son de cosas desconocidas, nada se puede aprender mediante tales signos: como, si alguien propusiese palabras griegas a un latino que las desconoce, nada podría con esto enseñarle. Luego de ningún modo puede un hombre producir en otro la ciencia enseñándole.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" [105].

Respuesta. Sobre esto ha habido diversas opiniones. Averroes señaló

1. Dicit enim Dominus, Mt. 23,8: «Nolite vocari Rabbi»; ubi dicit Glossa[1] Hieronymi: «Ne divinum honorem hominibus tribuntis». Esso ergo magistrum pertinet proprio ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere; sed hoc est proprium Dei.

2. Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit: sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Tim. 2,7: «In quo positus sum ego praedicator et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate».

Respondeo dicendum quod circa hoc diversae fuerunt opinio-

[1] Hom. 13: MG 56,880.

nos. Averroes enim, in Comment. III «De anima» [1], posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. — Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae: eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est (ibid.).

un solo entendimiento posible para todos los hombres, como queda dicho; de lo cual se seguía que eran unas mismas especies inteligibles las de todos los hombres; y, en conformidad con esto, sostiene Averroes que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que tiene él, sino que le comunica la misma que él tiene, excitándole a ordenar los fantasmas en su alma de tal modo que se dispongan convenientemente para la aprehensión inteligible.—Semejante opinión es ciertamente verdadera en cuanto enseña que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida; la misma es, en efecto, la verdad de la cosa que conocen el discípulo y el maestro. Pero en cuanto enseña que el entendimiento posible es uno solo para todos los hombres y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose únicamente según los diversos fantasmas, la opinión es falsa, como ya se ha hecho ver.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra (q.84 a.3.4) habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum (ibid. a.4).—Sed contra hoc supra (q.79 a.2; q.84 a.3) ostensum est quod intellectus possibilis animae hu-

Otra opinión es la de los platónicos, según los cuales la ciencia está desde el principio en nuestras almas mediante una participación de las formas separadas, según ya queda expuesto; no obstante, el alma queda impedida, por su unión con el cuerpo, de atender libremente a aquellas cosas cuya ciencia posee. Y, en conformidad con esto, el discípulo no adquiere por el maestro ciencia nueva, sino que éste simplemente le estimula a considerar las cosas cuya ciencia el discípulo ya tiene, hasta tal punto que el aprender, según los platónicos, no es otra cosa que recordar. De igual modo afirmaban también que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas, las cuales adquiere la materia corporal por participación de las especies separadas.—Mas queda ya demostrado, en contra

[1] Comm.5 digress 0.5

de esto, que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para las cosas inteligibles, según lo prueba Aristóteles.

Por lo tanto, se debe decir que el que enseña causa la ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como lo dice Aristóteles. Se comprenderá esto fijándose en que, de los efectos que proceden de un principio exterior, algunos provienen de principio exterior exclusivamente, como la forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte; mientras que otros proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior, como la salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, cual es la ciencia médica, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos se han de considerar dos cosas: primera, que el arte imita a la naturaleza en sus operaciones; porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo y expeliendo la materia que causa la enfermedad, así también el arte. En segundo lugar se ha de atender a que el principio externo, es decir, el arte, no obra como agente principal, sino como coadyuvante de éste, que es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto; así el médico, por ejemplo, refuerza la naturaleza y le propina alimentos y medicinas, de los cuales use ella para el fin intentado.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia, a veces por un principio interno, como acontece en el que la investiga por sí mismo, y a veces por un principio externo, cual sucede en el que es enseñado. Va, efectivamente, anejo a cada hombre un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual manae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III «De anima»[3].

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII «Physic.»[4] Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum: sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum.

Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter

[3] C.4 n.11 (BK 429b30) : S.TH., lect.9 n.722
[4] C.4 n.5 (BK 255a33) : S.TH., lect.8 n.3.

quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I «Poster.»[5], quod «omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione».

Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra (q.106 a.1; q.111 a.1) dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I «Poster.»[6] quod «demonstratio est syllogismus faciens sci-

se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares, cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, adquiere por investigación propia la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, conforme a lo que dice Aristóteles que "toda enseñanza dada o adquirida por vía de argumentación procede de algún conocimiento previo".

Puede, pues, el maestro contribuir de dos modos a que el discípulo pase de las cosas por él previamente conocidas al conocimiento de las desconocidas. El primero de estos modos es suministrarle algunos medios o auxilios de los cuales use su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos o dándole ejemplos sensibles, o cosas semejantes, o cosas opuestas, etc., de las cuales el entendimiento del que aprende es conducido al conocimiento de alguna verdad desconocida. El segundo de estos modos consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, según hemos dicho que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en orden de naturaleza; sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga él suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Por donde dice Aristóte-

[5] C.1 n.1 (Bk 71a1): S.Th., lect.1 n.9
[6] C.2 n.4 (Bk 71b17): S.Th., lect.4

les que "la demostración es un silogismo que causa ciencia". Pues así el que enseña por demostración hace al que le oye poseedor de ciencia [106].

re». Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Soluciones. 1. Según ya se ha dicho, el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo [107], lo mismo que el médico cuando sana; mas, como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios; por eso, así como se dice de El: "El que sana todas las enfermedades", así se dice también: "El que enseña al hombre la ciencia", en el sentido de que "llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro divino", por la cual se nos manifiestan todas las cosas.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam (in c) dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur (Ps. 102,3), «Qui sanat omnes infirmitates tuas»; ita de eo dicitur (Ps. 93,10), «Qui docet hominem scientiam», inquantum «lumen vultus eius super nos signatur» (Ps. 4,7), per quod nobis omnia ostenduntur.

2. El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural, como objeta Averroes; y, por tanto, no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que es dirigido uno al enseñar, como el arte es el principio por el que es dirigido alguno al obrar.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit (cf. nt.2). Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa: sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

3. El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, ni produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que, mediante la enseñanza, mueve al discípulo para que él, por la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

4. Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular y distintamente. Y por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, puesto que no existe en él de antemano la ciencia completa, cual se requiere en el maestro [108].

Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister: quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULO 2

Utrum homines possint docere angelos [1]

Si pueden los hombres enseñar a los ángeles

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homines possint docere angelos.

1. Dicit enim Apostolus, ad Eph. 3,10: «Ut innotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei». Sed ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Praeterea, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra (q.106 a.1; q.112 a.3) dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi; sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud ad Heb. 1,2: «Novissime diebus istis, locutus est nobis in Filio». Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Praeterea, inferiores angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis: cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia [2]. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [3], quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.107 a.2) habitum est,

Dificultades. Parece que pueden los hombres enseñar a los ángeles.

1. Dice el Apóstol: "Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos". Mas la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Luego se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Los ángeles superiores, que son iluminados inmediatamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como queda dicho. Mas algunos hombres han sido instruídos en las cosas divinas inmediatamente por el Verbo de Dios, como se sabe claramente de los apóstoles, según aquello de San Pablo: "Ultimamente, en estos días, nos habló por su Hijo". Luego pudieron algunos hombres enseñar a algunos ángeles.

3. Los ángeles inferiores son instruídos por los superiores. Mas algunos hombres son superiores a algunos ángeles, dado que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, según dice San Gregorio en una homilía. Luego es posible que algunos ángeles inferiores sean instruídos por algunos hombres acerca de las cosas divinas.

Por otra parte, dice Dionisio que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. No son, pues, los ángeles instruídos por los hombres sobre las cosas divinas.

Respuesta. Como ya se ha expuesto, los ángeles inferiores pueden cier-

---

[1] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.4; *In Eph.* 3 lect.3. [2] *In Evang.* hom.34: ML 76,1252. [3] Cf. *De coel. hier.* c.4 § 2: MG 4,181c.

tamente hablar a los superiores, manifestándoles sus pensamientos; pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Ahora bien, es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de éstos; lo cual se deduce manifiestamente de lo que dice el Señor: "Entre los nacidos de mujer no ha parecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el mas pequeño en el reino de los cielos es mayor que él". Así, pues, los ángeles no son nunca instruidos por los hombres sobre las cosas divinas [109]. Pueden, no obstante, los hombres manifestar a los ángeles sus pensamientos íntimos hablando con ellos, por ser exclusivo de sólo Dios *conocer* los secretos de los corazones.

inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, Mt. 11,11: «Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo». Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt: quia secreta cordium scire solius Dei est.

Soluciones. 1. Este pasaje del Apóstol lo expone San Agustín del siguiente modo: "Había anticipado el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". De tal suerte digo "oculto", que, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fuese patente a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia". Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fuese manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los príncipes y potestades, "desde los siglos y no antes de los siglos; porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres".

Puede de otro modo decirse también que "aquello que estaba oculto

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V «Super Gen. ad litt.»[o], sic exponit illam Apostoli auctoritatem. Praemiserat enim Apostolus (v. 8-9): «Mihi omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». «Ita dico «absconditi», ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus, per ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei». Quasi dicat: Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset «a saeculis, non ante saecula: quia ibi, primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista ecclesia hominum congreganda est».

Potest tamen et aliter dici, quod «illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit angelis,

[o] Cf. MG 34,335

verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur», ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per Apostolos impleta sunt Christi et ecclesiae mysteria, angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta.—Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit [10], quod, Apostolis praedicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt: quia scilicet per praedicationem Apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

se manifiesta a los ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y predicarse", como añade el mismo San Agustín. Y así, al cumplirse mediante los apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto.—De este mismo modo puede entenderse lo que dice San Jerónimo. que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de San Pablo se convertían los gentiles, que es de lo que habla allí el Apóstol.

2. Los apóstoles eran instruídos inmediatamente por el Verbo de Dios, no según la divinidad, sino en cuanto les hablaba la humanidad de Cristo. No concluye, pues, el argumento.

3. Aun en el estado de la vida presente, algunos hombres son superiores a algunos ángeles; pero no actualmente, sino virtualmente, es decir, en cuanto tienen tal grado de caridad que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles; como si dijéramos que la semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño, siendo así que actualmente es mucho menor [110].

ARTICULO 3

Utrum homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare [*]

Si el hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare.

Dificultades. Parece que puede el hombre con la virtud de su alma alterar la materia corporal

[*] *In Gal.* 3 lect.1

[10] *In Eph.* 3,10 l.2: ML 26,483

1. Dice San Gregorio que "los santos hacen milagros a veces por la oración, a veces por su poder; como San Pedro orando resucitó a Tabita e increpándolos hizo morir a Ananía y Safira por haber mentido". Mas al hacer milagros se altera de alguna manera la materia corporal. Luego los hombres pueden por la virtud de su alma alterar la materia corporal.

2. Sobre las palabras de San Pablo: "¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad?", dice la Glosa que "algunos tienen ojos como de fuego y con sola su mirada emponzoñan a otros, y particularmente a los niños". Mas esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Luego puede el hombre por la virtud de su alma inmutar la materia corporal.

3. El cuerpo humano es más noble que los otros cuerpos inferiores. Mas a ciertas aprensiones del alma acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se ve en los que se irritan o temen, llegando a veces estas alteraciones hasta causar enfermedades o la muerte. Luego con mayor razón podrá el alma del hombre alterar con su virtud la materia corporal.

Por otra parte, San Agustín dice que "la materia corporal no obedece más intimación que la de Dios".

Respuesta. Queda dicho que la materia corporal no cambia de forma sino por algún agente compuesto de materia y forma o por Dios mismo, en quien preexisten virtualmente toda materia y toda forma, como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo que ni los mismos ángeles pueden inmutar la materia corporal con su virtud natural, si no es aplicando agentes corporales que pro-

1. Dicit enim Gregorius, II «Dialog.» [11], **quod «sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate: sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit». Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.**

2. Praeterea, super illud ad Gal. 3,1, «Quis vos fascinavit veritati non obedire?» dicit Glossa [12] **quod «quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros». Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.**

3. Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in III «De Trin.» [13], **quod «materia corporalis soli Deo obedit ad nutum».**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra (ibid.) dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corpora-

[11] C.30: ML 66,188.
[12] Ordin.: ML 114,574; cf. HIERON., *In Gal.* 1.1 ML 26,372.
[13] C.2: ML 42,875.

lia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

duzcan sus respectivos efectos. Mucho menos puede, pues, el alma con su virtud natural inmutar la materia corporal sin el concurso de determinados cuerpos.

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: «Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?»

Soluciones. 1. Los santos se dice que hacen milagros con el poder de la gracia, no con el de la naturaleza; como se desprende de lo que en el mismo lugar dice San Gregorio: "Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice San Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder puedan hacer milagros?"

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna [14] ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. — Sed supra (q.110 a.2) ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium: per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro «De somn. et vig.» [15]

2. Avicena señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal naturalmente obedece a la substancia espiritual más que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se inmuta conforme a ella, y ésta dice él que es la explicación de la mirada fascinadora.—Pero ya se ha demostrado que la materia corporal no está al arbitrio de las substancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual, parece más propio pensar que el alma, mediante una fuerte representación imaginaria, puede alterar los humores del cuerpo a ella unido. Esta inmutación de los humores corporales tiene lugar principalmente en los ojos, adonde concurren los espíritus más sutiles. Los ojos inficionan después el aire contiguo hasta un determinado espacio, del modo que los espejos, cuando están nuevos y tersos, se empañan a la mirada de la mujer en su época de reglas, según dice Aristóteles.

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius; et maxime pueris, qui habent corpus

Se diría, pues, que cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de modo particular puede darse al caso en esas vejezuelas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que

[14] *De anima* p.4 c.4.
[15] *De insomn.* c.2 (Br. 159b26 ... s. l. u., lect. 4)

hemos dicho, especialmente para los niños, que tienen un cuerpo tierno y fácil para impresionarse.—Es también posible que, por permisión de Dios o incluso mediante algún hecho oculto, intervenga en esto la malignidad de los demonios, con quienes tales viejas hechiceras pueden tener algún pacto [111].

3. El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, según se ha dicho, funciona a base de órgano corporal. Esto explica que de ciertas aprensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Tales aprensiones del alma no son, sin embargo, suficientes para la alteración de cuerpos de ella separados, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, según hemos dicho.

tonerum, et de facili receptivum impressionis.—Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma: et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra (q.18 a.3) dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 3).

ARTICULO 4

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere [a]

Si el alma del hombre separada puede al menos mover localmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos, al menos localmente.

1. El cuerpo está naturalmente bajo el poder de la substancia espiritual respecto al movimiento local, según hemos dicho. Mas el alma separada es una substancia espiritual. Luego puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. En el "Itinerario" de Clemente se dice que Simón Mago, según contó Nicetas a San Pedro, retenía por arte mágico el alma de un niño al que había matado y ejecutaba mediante ella operaciones mágicas. Mas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

1. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra (q.110 a.3) dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Praeterea, in «Itinerario» Clementis [b] dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non po-

---

[a] *De malo* q.16 a.10 ad 2

[b] *De gestis S. Petri* c.17 ML 2,492

tuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

no hubiese podido hacer esto sin algún cambio de los cuerpos, al menos local. Luego el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De anima» [17], quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma no puede mover cuerpo alguno que no sea el propio.

Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae: supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Respuesta. El alma separada no puede mover cuerpo alguno con su virtud natural. Está claro, en efecto, que, mientras el alma está unida al cuerpo, no le mueve sino en cuanto le vivifica, y de ahí que, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para el movimiento local. Es manifiesto, asimismo, que el alma separada no vivifica cuerpo alguno. Luego ningún cuerpo obedece al alma respecto del movimiento local atendida sólo la virtud natural del alma. No hay inconveniente, sin embargo, en que por virtud divina se comunique al alma algún poder superior a su virtud natural.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti: et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus: sicut, secundum philosophos [18], motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum

Soluciones. 1. Hay algunas substancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden, por tanto, obedecer para el movimiento diversos cuerpos. Pero, si la virtud motriz de alguna substancia separada está naturalmente destinada a mover algún cuerpo determinado, no podrá tal substancia mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor; y así dicen los filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por consiguiente, estando el alma, por su naturaleza, determinada a mover el

[17] 1 c.5 n.22 (Bk 407b19; S.Th., lect.8 n.130.
[18] Cf. Aristot., *De caelo* 2 c.12 (Bk 292)...

cuerpo cuya forma es, no puede mover por su virtud natural ningún otro cuerpo.

2. Como advierten San Agustín y San Crisóstomo, con frecuencia simulan los demonios ser las almas de los muertos, a fin de afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba ilusionado por algún demonio, que simulaba ser el alma del niño al que él había matado [112]

aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X «De civ. Dei» [19], et Chrysostomus «Super Matth.» [20], frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

[19] C.[illegible]: ML [illegible]
[20] Hom.[illegible]: MG [illegible]

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 118 Y 119

PROPAGACION DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

1. *Marco mental en que están escritas y se han de leer estas cuestiones de la «Suma»*

La *Suma*, como la Biblia, no tiene por fin primordial enseñar las ciencias puramente humanas, y menos aquellas que no trascienden las formas más viles de la materia, cuales son las ciencias embriológico-biológicas, sino enseñar la ciencia divino-cristiana, que, al fin, es la única que ha de salvar a la humanidad [1]. Con admirable sencillez escribe Santo Tomás en el breve prólogo a la *Suma*: «Es nuestro propósito en esta obra exponer todo lo que concierne a la religión cristiana... Intentaremos, pues, confiados en el divino auxilio, exponer tan breve y claramente como el asunto lo permita todo lo que corresponde a la ciencia sagrada».

No se debe, pues, buscar ni en la Biblia ni en la *Suma* la precisión y exactitud *científicas* de hoy, que, por lo demás, estaban muy lejos de tener incluso los *científicos* contemporáneos de Santo Tomás, y de los cuales él forzosamente había de ser, en esta parte, mutuatario. Tampoco se debe olvidar que estas cuestiones 118 y 119 están dentro del *Tratado de la gobernación divina;* y Santo Tomás, que jamás pierde de vista los aspectos formales bajo los cuales estudia todas las materias, necesariamente se ha de restringir en el desarrollo de estas cuestiones a no tratarlas sino en cuanto el contenido de las mismas pueda tener alguna relación directa con la ciencia y la gobernación divinas.

Muchos científicos de hoy no sólo no son benévolos con Aristóteles, Santo Tomás y los escolásticos de la Edad Media; son injustos [2]. La

---

[1] Tampoco es nuestra intención en estas notas e introducciones sentar plaza de especialistas y ni aun de simplemente versados en las modernas ciencias biológicas. Una obra que con preferencia a todas las demás, hasta el presente, puede consultarse para comparar y relacionar la antigua Escolástica con las ciencias modernas en el ramo de la psicología, es la del gran psicólogo P. M. Barbado *Estudios de psicología experimental* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1948).

[2] Este reproche le merecen aún más algunos teólogos o filósofos particularmente eclesiásticos, que, en un alarde de aparentar que están al tanto del progreso científico contemporáneo, hablan quizás demasiado recio y tocan a muerto contra algunas opiniones científicas antiguas, de raigambre cristiana, simplemente ante cualquier nuevo dato o testimonio científico, incluso antes de que tales datos estén suficiente e incuestionablemente constatados por la ciencia misma, y sin reparar en las veces que la ciencia y los científicos han rechazado en algún tiempo, decidida y definitivamente, ciertas opiniones escolásticas, para luego, enmendándose a sí mismos la plana, volver a aceptarlas como probables. La escolástica, como todo sistema doctrinal puramente humano, está muy lejos de poseer toda la verdad, y sólo la verdad, aun en el terreno estrictamente filosófico y mucho menos en el científico. Pero sí tiene sobrados títulos, que se le deben reconocer por todos, a que no se intente tan

actitud benévola y equitativa que late en una teoría-clave de hoy según la cual en el enjuiciamiento de algunos físicos y médicos de la antigüedad no se deben tener por *falsos o erróneos en parte, sino por incompletos*, algunos de sus postulados, que corrige la ciencia de hoy —v. gr., el principio de Arquímedes, las paralelas y el sistema tridimensional de Euclides, las teorías humorales de Hipócrates, etc.—, tienen también derecho Santo Tomás y los escolásticos a beneficiarse de ella en muchos casos. A veces es justo, además, que ciertas aspiraciones y actitudes manifiestas se valoren más que los mismos éxitos y que los hechos aislados. Y en cuanto a la actitud científica, acaso pueda decirse que pocos científicos modernos habrán superado a Santo Tomás y a algunos de los que con él forjaron la ciencia tradicional cristiana. Para ser, pues, justos con ellos, no se les puede infravalorar a base de sus escasas conquistas científicas.

Sería, sin duda, más equitativo reconocer su innegable postura científica y apreciar el esfuerzo que en ellos suponen sus menguados logros en el campo de la ciencia experimental con tan escaso patrimonio científico y dados los escasísimos y rudimentarios medios materiales e industriales de que disponían para la investigación. Los hombres que en tiempos lejanos, sin aviones exploradores ni otros medios modernos para la perspectiva de los horizontes en gran escala y sin nada que les hiciera como de pespunte, abrieran rudas veredas por los inmensos valles y montes en medio de selvas vírgenes enmarañadas, tienen acaso más mérito que nuestros ingenieros de caminos al trazar las precisas y admirables carreteras modernas siguiendo a veces, más o menos, las rudas y tortuosas huellas que aquéllos dejaron marcadas.

No fueron, por lo demás, los logros de Aristóteles y de los escolásticos tan menguados como frecuentemente se dice y se escribe. El historiador moderno de la embriología, J. Needham (*A history of embriology* p.21-36, Cambridge 1934), a quien nadie podrá tachar de atrabiliario escolástico medieval, reconociendo las deficiencias de Aristóteles en esta ciencia, hace de él tales elogios, que nos lo viene a pintar como «el gran maestro de la embriología». Una eminencia médica contemporánea ha dicho que «actualmente predomina en medicina el retorno a las antiguas teorías humorales» [3]. M. Barbado, O. P., a quien pocos habrán superado en el conocimiento de conjunto de los antiguos y modernos científicos en el ramo de la psicología, ha puesto en evidencia, por ejemplo, que la opinión escolástica de la *animación retardada* no es tan trasnochada y absurda, según la embriología contemporánea, com· la suponen, entre otros, J. Pujiula, J. Marxuach, F. Frobës y F. M. Cappello, citados por él [4].

---

zar tan ligeramente sobre algunas de sus afirmaciones la losa del desprecio y del olvido por cualquier cambio de viento en los cuadrantes de la ciencia contemporánea Por otra parte, es cierto que no todas las cuestiones científicas se pueden resolver *con* los principios solos de la filosofía; pero es más cierto aún que ninguna cuestión se puede resolver *contra* algunos de esos principios. Los escolásticos estuvieron muy lejos de mostrar hacia la ciencia de su tiempo el olvido y el desdén que muestran hoy hacia la filosofía escolástica muchos científicos modernos. Si en su actitud respecto de la ciencia en algo pecaron, fué precisamente en fiarse demasiado de la ciencia de su tiempo y del Aristóteles naturalista. Pero quizá este pecado le exageren hoy muchos científicos al enjuiciarle en los escolásticos medievales y cometerle ellos en mayor escala al admitir sin examen ni vacilación propios cualquier afirmación en nombre de la ciencia.

[3] G. Marañón, entrevistado en la capital de Portugal por los periodistas del país el 29 de abril de 1950 (refiriéndose a la moderna endocrinología).

[4] Or. l.; p.510-560.

Tampoco se puede hacer un justo juicio de las teorías biogenésicas de Santo Tomás sin ninguna simpatía hacia él y sólo a base de la *Tabula aurea* de Bérgamo o, lo que es peor, tergiversando a capricho textos esporádicos de sus escritos sin otro fin que desacreditar las enseñanzas ontogénicas del Santo, como lo hacen el profesor de Viena Albert Mitterer en su obra *Die Zeugunt der Organismen... des Hl. Thomas von Aquin un dem der Gegemwart* [5] y A. O'Malley en su artículo *The physical science in St. Thomas* (*The Ecclesiastical Review*, 1913).

II. Contenido de las cuestiones 118 y 119

1. Ante el hecho de la propagación de la especie humana como uno de los más trascendentales en la marcha y gobierno del mundo, originándose cada día nuevos cuerpos y nuevas almas, trata Santo Tomás de determinar en estas cuestiones la parte que en esta propagación corresponde a la acción del hombre. Al hacerlo, se le ve al Santo interesado en salvar particularmente estas tres afirmaciones: 1.ª, que los padres o genitores verdaderamente engendran al hijo como ser específicamente humano y, por tanto, que la eficacia y efectividad de los mismos se extiende de algún modo al ser humano completo, esencialmente perfecto; 2.ª, que esta generación la realizan los padres o genitores mediante una causa instrumental separada, suministrando los elementos germinales humanos, a los que comunican una virtud instrumental que permanece en tales elementos a modo de impulso, por lo menos hasta el advenimiento del alma racional, y 3.ª, que esta alma racional es, en sí misma, obra exclusivamente de Dios, que la origina por creación, como cierta exigencia natural, como complemento y como término de la acción humana generativa.

El esclarecimiento de estos tres puntos entraña una serie de conceptos y de cuestiones secundarias que es preciso aclarar.

2. Algunas nociones generales

No se trata aquí del origen del primer hombre, en cuya formación, naturalmente, no pudo tener parte alguna el hombre, sino del origen de todos los demás hombres, o sea de la propagación del hombre por el hombre mediante la generación. El primer hombre, como el primer individuo de cada especie de seres vivientes esencialmente distintas, ha tenido que originarse necesariamente por creación (1 q.45 a.5 ad 1; q.65 a.4; 1-2 q.5 a.7 ad 2). Pero, supuesto ya el primer individuo de cada especie, sea en sí o germinalmente en otro, los demás pueden proceder de ellos por generación, siempre que tales individuos puedan ser engendrados.

Toda generación es producción *parcial* de un nuevo ser. Semejante producción compete, pues, sólo a los seres compuestos; los elementos componentes de estos seres son la materia y la forma. La parte del nuevo ser que se origina o produce no es nunca la materia, sino

[5] No suponen mucho más interés y simpatía hacia el Santo ciertas recensiones de esta obra aparecidas en algunas revistas católicas. Véase la crítica objetiva, justa y detallada de esta obra por M. Hudeckek en la revista *Angelicum*, de Roma, vol. 25 (1949) p.95.

la forma, que o comienza a existir o, existiendo ya actualmente, comienza a informar una nueva materia añadida con unidad de individuación a otra materia a la que tal forma actual ya informaba. La generación se da de tres modos: *a*) en los cuerpos que se originan unos de otros, como al producirse un fuego de otro fuego; *b*) en los seres vivientes cuando en ellos se produce no un nuevo ser ni una nueva forma, sino solamente una nueva información de materia por una forma ya existente, al agregarse nueva materia a la substancia individual de tales seres por asimilación intrínseca (ageneración); *c*) en los seres vivientes, al producir éstos otros seres semejantes a sí en especie y distintos individualmente, que es la generación estricta (q.118 a.1). La generación humana de este tercer modo es la que a Santo Tomás interesa en estas cuestiones.

En tal generación se supone siempre: *a)* un nuevo ser humano distinto real y totalmente del ser generante; *b)* que el nuevo ser sea de la misma naturaleza específica que el generante [6]; *c)* que el ser generante sea verdadera causa eficiente del ser generado (a.1). Añádase a esto, por una parte, que, según Santo Tomás, ninguna substancia creada es inmediatamente o por sí operativa, necesitando, por tanto, potencias intermedias entre ella y la operación, y, por otra parte, que el hombre, en cualquiera de las sentencias sobre el tiempo de la infusión del alma racional, se va formando lenta y evolutivamente hasta llegar a pertenecer de lleno a la especie humana, y se verá la necesidad de un medio separado del ser generante y distinto del ser generado, como un cuarto requisito, en el que resida, al menos por algún tiempo, la virtud formativa del nuevo ser generado. Este medio es el elemento germinal activo, o semen masculino, que posee la virtud humana de *fecundar* el elemento germinal pasivo u óvulo, a fin de que este óvulo fecundado o germen se desarrolle por sí mismo en las sucesivas etapas evolutivas de *embrión*, de *feto* y de *hombre*, completándose así la generación humana. Es también necesario que la virtud y acción de los padres o genitores se extiendan de algún modo hasta el momento, sea cual fuere, en que el nuevo ser esté informado por el alma racional que le haga pertenecer de lleno a la especie humana. Sin esto, los padres no engendrarían propiamente un ser semejante a sí en la especie.

En lo que precede no hay divergencias substanciales entre las antiguas y las nuevas teorías de biogénesis ni entre los defensores de la animación racional retardada y los de la inmediata. Las diferencias vienen al tratar de puntualizar la naturaleza de estos diversos factores de la generación y la duración de las etapas en el desarrollo de la misma. ¿De qué naturaleza son los elementos germinales masculino y femenino o los espermatozoos y el óvulo no fecundado? ¿Qué virtud y funciones tienen cada uno de estos dos elementos? ¿Qué es y dónde reside la verdadera *vis* o *virtus* formativa del hombre que se engendra? ¿En qué momento del proceso evolutivo embrio-fetal-humano comienza a existir el nuevo ser con naturaleza y forma específicas perfectamente humanas? O, en otros términos equivalentes, ¿cuándo comienza a existir el nuevo ser con alma definitivamente humana y racional?

En las respuestas a estas cuestiones es donde se encuentran las principales divergencias entre las diversas tendencias para tratar de

[6] Se trata aquí sólo de la generación estricta unívoca

explicar la biogénesis humana. No es raro encontrarse en estas cuestiones con el hecho de que los grandes científicos, consciente o inconscientemente, se pasen a ejercer las funciones de filósofos, y viceversa, los filósofos a hacer de científicos, indicando con esto unos y otros que cada uno siente la insuficiencia de sus respectivos campos de investigación para llegar a conclusiones bien fundamentadas sobre estas cuestiones, que, como ya hemos dicho, no se pueden resolver ni con los hechos de experiencia solos ni con los principios filosóficos exclusivamente.

3. La embriología antigua y moderna

No hay por qué negar, ni es nada extraño, que la acumulación por siglos de patrimonio y conocimientos experimentales y, sobre todo, el microscopio y otros instrumentos materiales de trabajo en un campo de estudio primordialmente experimental hayan hecho progresar y variar enormemente el acervo de conocimientos científicos en el campo de la biología. El hecho, tan halagador y de tan grande aprecio, no es, sin embargo, para hacer sonreír a ningún científico contemporáneo al comparar el presente de la biología con el carácter embrionario de esta ciencia en Aristóteles y los escolásticos medievales. Hagamos, no obstante, la comparación.

a) La antigua biología escolástica

Según los antiguos escolásticos, los seres vivientes capaces de reproducción por generación estrictamente dicha elaboran, con lo que del alimento tomado les sobra para su nutrición y reparación propias, la substancia germinal de los dos sexos opuestos (q.119 a.2). De estos elementos germinales, el masculino es activo y el femenino es primordialmente pasivo antes de ser fecundado por el masculino, suministrando el femenino la materia del feto humano (q.118 a.1 ad 4). Ninguno de los dos elementos están actualmente incorporados al organismo viviente de los generantes de que proceden. Ambos son anímicos (q.118 a.1 ad 3), y, aunque son potencialmente todas las partes materiales del cuerpo humano que de ellos se ha de engendrar, no son actualmente ni todas en pequeño ni ninguna de ellas más que potencialmente. Poseen una virtud *instrumental*, que a modo de impulso *(quasi quaedam motio ipsium animae generantis*, q.118 a.1 ad 3) les comunican los generantes, con la que obran y la que ha de permanecer de algún modo en tales elementos germinales y en el germen, por lo menos hasta el momento de completarse la generación del nuevo ser viviente en igualdad de especie entre los generantes y el engendrado[7]. Concurriendo o aunadas esta virtud y la virtud celeste (q.118 a.1 ad 3 y 4), producen sucesivamente las almas vegetativa y sensitiva, sin convertirse, no obstante, tal virtud en estas almas ni en parte de ellas. Estas dos almas van preparando la materia y disponiéndola para el advenimiento y unión del alma racional, que es creada o producida total y exclusivamente por Dios solo al momento de la unión (q.118 a.2 y 3), y que, siendo for-

[7] Acerca de la permanencia de esta virtud activa instrumental en el nuevo ser, no parece Santo Tomás estar plenamente conforme consigo mismo aquí en la *Suma* (q.118 a.1 ad 4) y en *De pot.* q.3 a.9 ad 16. Véase la nota 118 del apéndice I al final de este volumen.

malmente intelectiva, está dotada en grado eminente de toda la virtualidad de las almas vegetativa y sensitiva, haciendo a éstas, por tanto, inútiles y desaparecer a su advenimiento, una vez que ellas han cumplido su misión de preparar la materia o cuerpo para recibir al alma intelectiva. De este modo llega la acción generativa de los padres a producir verdaderamente al hijo en igualdad de especie (q.118 a.2 ad 4).

b) La embriología moderna

De lo que acabamos de exponer en síntesis esquemática como antigua embriología escolástica, los modernos embriólogos corrigen, unas veces con datos indiscutibles y con certeza definitiva y otras con mayor o menor grado de probabilidad, lo siguiente:

a) Los principios germinales, o sea, el semen y óvulo no fecundado, aparecen ya a la luz del microscopio como incorporados al organismo viviente y están, por tanto, animados, organizados y dotados de vida; *b)* los modernos rechazan el carácter y funciones exclusivamente pasivas que antes se asignaban al óvulo no fecundado; *c)* el embrión no puede desarrollarse partiendo únicamente de una substancia homogénea y desprovista de vida, como suponían los antiguos; el examen microscópico hace ver con certeza, dicen los modernos embriólogos, que el germen posee vida, forma y estructura celular; no puede, por tanto, seguir admitiéndose esta frase de Aristóteles, que tanto influjo ejerció en los antiguos escolásticos: «Que el semen tiene alma en potencia y en potencia es las partes animadas, es cosa manifiesta *(De gen. animalium* l.2 c.1: Bk 732a19); *d)* la materia gaseosa *(spiritus)* contenida en el semen, en que se sustenta la *vis* o *virtus* formativa de éste, se sustituye hoy por las llamadas *substancias órgano-formativas,* cuya naturaleza nos es aún desconocida, pero de cuya existencia y funciones no parece razonable dudar[*]; *e)* el examen microscópico advierte en el germen u óvulo ya fecundado órganos, llamados orgánulos, que no está demostrado pasen de ser órganos en potencia; *f)* en el óvulo fecundado se advierten también grados de polaridad y de simetría y localizaciones de substancias y energías órgano-formativas mucho más perfectamente que en el óvulo no fecundado. Debe advertirse, sin embargo, que las palabras *órgano, orgánico* y *organizado* no parecen tener en la moderna embriología el mismo significado que en la psicología tradicional.

4. La cuestión del tiempo de la animación humana

En la concepción de Santo Tomás de la biogénesis humana entra como afirmación lógica, expresa y de importancia la llamada *animación retardada* respecto al alma racional. Es decir, la materia germinal, embriológica, fetal del futuro hombre perfecto o completo va siendo animada *sucesivamente* en un proceso o estado vial por las almas *vegetativa, sensitiva* y *racional,* cada una de las cuales va haciendo gradualmente inútiles y que desaparezca formalmente la

[*] Este modo de explicar la virtud formativa de los seres vivientes, sin necesidad de recurrir a la virtud celeste, evitaría a la vez toda sombra de generación espontánea y de generación equívoca.

anterior al venir ella y contener virtualmente con eminencia y como superior toda la eficacia y virtud de los anteriores. Los intervalos de la existencia formal de cada una de estas almas no los señalaron ni Aristóteles ni Santo Tomás, excepto por lo que respecta a la animación racional, que suponían para el hombre a los cuarenta días y para la mujer a los tres meses de la concepción; diferenciación que no deja de extrañar, máxime si se tiene en cuenta que tanto uno como otro suponen una organización mucho más perfecta en el hombre que en la mujer. Tal vez pensaban ellos en una mayor eficacia y acción dispositiva más rápida respecto a los elementos factores formativos integrales en el caso del hombre.

Esta tesis de la animación retardada no es propiamente teológica y ni aun filosófica. No se puede resolver la cuestión sobre el momento de la animación racional solamente a base de los principios filosóficos especulativos, como tampoco se puede resolver mirando únicamente a los hechos empíricos de la ciencia. Santo Tomás dió en esta parte un ejemplo y una lección a algunos científicos modernos. El Doctor Angélico, siguiendo a Aristóteles, sentó la premisa mayor de que «cada forma substancial reclama en la materia que ha de informarse una disposición y organización apropiadas, sin las cuales la forma nunca se une terminativamente a dicha materia». Esto, a su modo, es de experiencia cotidiana: el fuego, por ejemplo, no penetra en el leño sin que éste antes se seque. La premisa menor, esto es, «tal disposición y organización no existen en el embrión humano para recibir el alma racional hasta cierto tiempo después de la concepción», la tomaban Santo Tomás y los demás escolásticos de la ciencia. Es un caso del *medici dicunt* de los escritos del Angélico. La conclusión, por tanto, «luego el embrión vialmente humano no es informado por el alma racional hasta cierto tiempo», es de la filosofía y de la ciencia aunadas; pero más propiamente, de la ciencia y de los científicos. Por eso algunos escolásticos que admitían el principio filosófico, pero rechazaban la afirmación de los médicos de que el embrión no estuviese dispuesto desde el primer instante, defendían la animación inmediata o casi inmediata; por ejemplo, el cardenal Ceferino González [9].

Mientras la premisa filosófica ha permanecido siempre en pie e inalterable, la premisa científica ha tenido opuestas vicisitudes, y a éstas ha seguido históricamente la suerte de la conclusión. Hoy mismo ni la tesis de la animación retardada es tan segura como para poder decir con San Anselmo que «no cabe en cabeza humana afirmar que el embrión esté dotado de alma racional desde el momento de la concepción» [10], ni la tesis opuesta de la animación inmediata es tan cierta como para poder tener la contraria por error [11] o por trasnochada y completamente abandonada [12]. Muchos filósofos y teólogos escolásticos, cuyos libros de texto son hoy de actualidad, siguen manteniendo la tesis de la animación retardada. Respecto a los Santos Padres, es cierto que la mayoría de ellos defendieron la tesis de la animación inmediata; pero su opinión en esta parte es preciso valorarla a la luz de esta frase que, lamentándose y acaso con al-

[9] *Phil. elem.* vol.1 p.444 (Madrid 1894).
[10] «Quod mox ab ipsa conceptione infans rationalem animam habeat nullus humanus suscipit sensus» *(De conceptione Virginis* c.12).
[11] J. Pujiula, S. I., *Problemas biológicos* p.259 (Barcelona 1941).
[12] F. Marxuach, S. I., *Compendium Psychol. Speculativae* p.133 (Buenos Aires 1933)

guna exageración, escribió San Jerónimo: «Maxima pars occidentalium autumant ut quomodo corpus ex corpore sic anima nascatur ex anima» [13].

Ha habido quienes creyeron ver resuelta definitivamente la cuestión en el canon 747 del Código de Derecho Canónico, que manda «bautizar absolutamente a los fetos humanos, de cualquier duración, que ciertamente vivan» [14]. Sin embargo, como advierten la mayoría de los expositores del referido canon, el Código habla de este modo para dar una norma práctica segura en la administración del bautismo; es decir, que, en la incertidumbre de si el alma racional está o no está en el feto mencionado, la Iglesia prefiere exponer la administración del sacramento a exponer la salvación de un posible ser humano. No era misión ni fué intención de los codificadores definir la cuestión científica; si la hubiese sido, se hubiesen excedido, y no hubiese tenido tal definición más valor que el de una opinión particular.

Si, además, se quiere hacer énfasis en que el canon manda bautizar absolutamente, es decir, sin ninguna condición, tal producto humano, como suponiendo que ciertamente es un sujeto capaz de los sacramentos, aquilátese también que el canon no dice *embriones*, sino *fetos*, que no es lo mismo; pues el feto es el producto de la generación que, según el significado técnico de la palabra, lleva ya treinta o cuarenta días de existencia. En tercer lugar, ciertamente que el alcance del canon en cuestión, como el de todos los demás cánones dudosos, se ha de precisar por medio de las fuentes de las cuales están tomados, y en tales fuentes no tiene ninguna base la interpretación aludida, como advierten Vermeersch-Creusen, S. I. [15]; Prümmer, O. P. [16]; Merkelbach, O. P. [17], y otros canonistas de nota.

La embriología actual tampoco ha llegado a una conclusión que se pueda tomar como definitiva en favor de una u otra opinión, a base de los experimentos microscópicos del embrión humano, muy difíciles en el estado actual de la ciencia y de los medios de experimentación. La vitalidad y heterogeneidad del óvulo fecundado es cosa que hoy no puede ponerse en duda. Pero que esta organización sea la organización exigida y suficiente para la vida humana intrauterina nadie ha llegado a ponerlo en claro, y hay muchos embriólogos que lo niegan a base de la misma experimentación.

No hay, pues, ninguna base cierta y segura para censurar como errónea la sentencia escolástica tradicional de la animación retardada. Los principios, en cambio, en que tal sentencia se funda son incontrovertibles. Tal vez lo más prudente en esta cuestión sea pensar como ya pensaba San Agustín, que decía: «No sé si podrá llegar a saber cuándo empieza el hombre a vivir en el seno materno»: «Utrum ab homine inveniri possit ignoro, quando inciplat homo in utero vivere» [18].

---

[13] *Epist. 126*: ML 22,1085.

[14] Por ejemplo, F. M. Cappello, S. I., al comentar este canon, tiene la tesis de la animación inmediata por «omnino certum ut indubitanter putamus» (*Tract. canonico moralis de Sacramentis* vol.1 n.168).

[15] *Epitome I. C.* vol.2 n.31 p.18 (1934).

[16] *Theol. Moralis* vol.2 n.137 p.125 (1927).

[17] *Quaestiones de embriologia* p. ss.

[18] *Enchiridion c.81.*

CUESTION 118

(In tres articulos divisa)

De traductione hominis ex homine quantum ad animam

De la propagación del hombre por el hombre respecto al alma

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine (cf. q.117 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.119).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Secundo: utrum anima intellectiva.

Tertio: utrum omnes animae fuerint simul creatae.

Réstanos considerar cómo procede el hombre del hombre: primero, en cuanto al alma, y después, en cuanto al cuerpo.

Acerca de lo primero hay tres cuestiones:

Primera: si el alma sensitiva se transmite por generación.

Segunda: si también el alma intelectiva.

Tercera: Si todas las almas fueron creadas a un mismo tiempo [113].

ARTICULO 1

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine *

Si el alma sensitiva se transmite seminalmente [114]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo.

1. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus: et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur in viris animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ul-

Dificultades. Parece que el alma sensitiva no se transmite seminalmente, sino que es creada por Dios.

1. Toda substancia perfecta que no es compuesta de materia y forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra sino de la materia. Mas el alma sensitiva es una substancia perfecta, ya que de otro modo no podría mover al cuerpo, y no está compuesta de materia y forma, puesto que es ella forma del cuerpo. Luego no comienza a existir por generación, sino por creación.

2. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, la cual es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Ahora bien, ninguna po-

---

* *Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,86; *De pot.* q.3 a.2; *Quodl.* IX q.5 a.1

tencia puede obrar sobre su especie. Luego el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia animal generativa.

5. El genitor engendra semejante a sí, lo cual hace necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Mas ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están actualmente en la substancia seminal, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la substancia seminal no hay partícula alguna de cuerpo, dado que no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha substancia y por virtud de la misma. Luego el alma sensitiva no procede del semen.

4. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no permanece una vez engendrado ya el animal. Mas no puede permanecer, porque, o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo que es hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, pues se ha demostrado que en un mismo animal no puede haber sino un solo principio formal, que és una sola alma.—Mas también parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción de sí mismo, lo que no es admisible. No es, pues, posible que el alma sensitiva sea engendrada de la substancia seminal.

Por otra parte, la virtud del semen se ha a los animales de él engendrados como la virtud de los elementos materiales a los animales que de ellos proceden; por ejemplo, los que se originan en la putrefacción. Mas las almas de estos animales se producen de la virtud que hay en los elementos de que proceden, según aquello del Génesis: "Hiervan de animales las aguas". Luego también las almas de los animales que

tra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Praeterea, generans generat sibi simile: et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius: quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati: et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid alium: et hoc etiam est impossibile, quia supra (q.76 a.4) ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima.—Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens agerot ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud Gen. 1,20: «Producant aquae reptilis animae viventis». Ergo et anima-

lium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

Respondeo dicendum quod quidam (cf. q.65 a.4) posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem.

Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus (q.75 a.3) patet: non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis.

Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt

son engendrados del semen proceden de la virtud que hay en él [115].

Respuesta. Hubo quienes afirmaron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuese subsistente y le perteneciese ser y obrar por sí misma. Pues de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sentitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido por sí misma. Y como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho sino por creación, se seguiría que el alma sensitiva vendría a la existencia por creación.

Pero, como claramente se deduce de lo dicho, el principio de esta argumentación es falso, es decir, que al alma sensitiva le corresponda ser y obrar por sí misma; si esto fuera así, no se corrompería ella al corromperse el cuerpo. Y, por lo tanto, no siendo forma subsistente, está en cuanto al ser en el mismo caso que las formas corpóreas, a las cuales no se debe el ser por sí mismas, sino que se dice de ellas que existen en cuanto existen mediante ellas sus compuestos subsistentes. Por consiguiente, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y pues lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que naturalmente, así el alma sensitiva como las demás formas de su tenor, sean producidas a la existencia por algunos agentes corpóreos, que cambian la materia de la potencia al acto mediante alguna virtud corpórea existente en ellos.

Ahora bien, cuanto el agente es de mayor eficacia, tanto a mayor distancia extiende su acción; como cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran, sí, sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mis-

mo engendra el fuego al fuego. Mas los cuerpos vivientes, como de mayor virtud, para engendrar su semejante, actúan con medio o sin él: sin medio, en la función nutritiva, en la cual la carne engendra la carne; con medio, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa a la simiente del animal o de la planta, al modo que del agente principal se deriva al instrumento cierta virtud motriz. Y como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra o que lo es por una virtud derivada de esta misma, que reside en la substancia seminal.

ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es una substancia perfecta subsistente por sí misma; de esto ya se ha tratado y no es preciso volver a hacerlo aquí.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra (q.75 a.3) dictum est, nec oportet hic iterare.

2. La potencia generativa no engendra solamente por su propia virtud, sino por la virtud de toda el alma de la que es potencia; y por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal; pues, cuanto el alma sea más perfecta, tanto a más perfecto efecto se ordena su virtud generativa [116].

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

3. La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra a manera de cierto impulso del alma misma del que engendra; y no es alma ni parte de alma sino virtualmente, como en la sierra o en el hacha no está la forma del lecho, sino cierto impulso a tal forma. De ahí que no sea necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno actualmente, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu vital hay cierto calor, debido

Ad tertium dicendum quod illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis: nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad spe-

olem, ut supra (q.115 a.3 ad 2) dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod «homo generat hominem, et sol» [1]. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II «De anima» [2].

a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como se ha dicho anteriormente. Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, dice Aristóteles que "al hombre le engendran el hombre y el sol de consuno". El calor elemental hace, sin embargo, las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según dice Aristóteles [117].

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro «De generat. animal.» [3]; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam acta operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae: non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut Philosophus dicit [4]. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti.—Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens: quia vis ista non est

4. En los animales perfectos, que son engendrados por conjunción carnal de sexos, la virtud activa está en la substancia seminal del género masculino, según el Filósofo, mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se halla ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, del modo como está el alma sensitiva en los que duermen; mas cuando comienza a absorber el alimento, está ya obrando de hecho. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser actualmente alma sensitiva, no de tal modo que la virtud que había en el semen venga a hacerse alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el genitor y el engendrado, y se asemejaría esto más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como advierte el Filósofo. Después que por la virtud del principio activo que había en el semen es producida en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, comienza ya esta misma alma sensitiva de la prole a actuar para el complemento del propio cuerpo por modo de nutrición y desarrollo.—Mas la virtud activa existente antes en el semen deja de existir al disolverse el semen y desvanecerse el espíritu a él inherente.

[1] ARISTOT., *Phys.* 2 c.2 n.11 (BK 194b13): S.TH., lect.4 n.10.
[2] C.4 n.8.16 (BK 416a9; a.28): S.TH., lect.8 n.320; lect.9 n.341.
[3] L.2 c.3.4 (BK 736a24).
[4] L.5 c.5 n.10 (BK 321b22): S.TH., lect.14 n.4.

Y no hay en esta desaparición inconveniente alguno, toda vez que esta virtud no es agente principal, sino instrumental, y que la moción del instrumento cesa una vez que el efecto se ha producido [118].

principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

ARTICULO 2

Utrum anima intellectiva causetur ex semine *

Si el alma intelectiva es causada seminalmente

Dificultades. Parece que el alma intelectiva es causada seminalmente.

1. Se dice en el Génesis: "El total de almas que procedieron de Jacob fué de sesenta y *seis*". Mas no pudieron proceder de él sino por generación. Luego el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Queda probado que en el hombre hay una sola alma substancialmente, que es a la vez intelectiva, sensitiva y vegetativa. Mas el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre, igual que en los otros animales, y de ahí que, según el Filósofo, no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que se es antes animal informado de alma sensitiva. Luego también el alma intelectiva es causada del semen [119].

3. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia existentes: no resultaría, si no, de la materia y la forma un ser de unidad absoluta. Mas el alma intelectiva es forma del cuerpo humano, el cual se hace del semen. Luego también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. El hombre engendra semejante a sí en la especie. Mas el constitutivo diferencial de la especie hu-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

1. Dicitur enim Gen. 46,26: «Cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex». Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Praeterea, sicut supra (q.76 a.3) ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus: unde et Philosophus dicit in libro «De generat. animal.» [1] **quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.**

3. Praeterea, unum et idem agens est cuius actio terminatur ad formam, et materiam: alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per

---

* Supra q.90 a.2; *Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2.86.88.89; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* XI q.5 ad 1.4; *Quodl.* XII q.7 a.2; *Compend. Theol.* c.93; *In Rom* 5 lect 1

[1] I. : c.3 (Bk 736b21)

animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [4], quod «animae rationales non seminantur per coitum».

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii.

Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus, in libro «De generat. animal.» (l.c.), dicit: «Relinquitur intellectus solus de foris advenire».

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est: et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpo-

5. No se puede decir que Dios coopere con los que pecan. Mas, si las almas racionales fuesen creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuyo comercio carnal ilícito se engendra algunas veces prole. Luego las almas racionales no son creadas por Dios.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "las almas racionales no se propagan por generación".

Respuesta. Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Está claro, por otra parte, que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las cuales no tiene ninguna parte el cuerpo. Luego es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Además, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del cual se sirve para obrar. Mas en las operaciones del entendimiento no interviene el cuerpo. Luego la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por esto dice el Filósofo que "el entendimiento proviene sólo de fuera".

En tercer lugar, el alma intelectiva, pues tiene operaciones vitales incorpóreas, es subsistente, como ya se ha tratado antes, y, por tanto, le compete por sí misma el ser y el hacerse; y como, por otra parte, es substancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Decir, pues, que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir, consecuentemente, que se corrompe con el

[4] Gennadius, c. 14: ML. 58,984

cuerpo. Es, por consiguiente, herético decir que el alma intelectiva se propaga por generación [120].

Soluciones. 1. La Sagrada Escritura toma aquí, por sinécdoque, la parte por el todo, es decir, el alma por todo el hombre.

2. Afirmaron algunos que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen.—Ninguna de estas dos explicaciones puede admitirse, porque las operaciones vitales, como el sentir, nutrirse y desarrollarse, no pueden proceder de un principio extrínseco. Es preciso, por tanto, admitir que el alma preexiste en el embrión, primeramente como nutritiva, después como sensitiva y, por último, como intelectiva.

Dicen, pues, otros que sobre el alma vegetativa, que es la primera en existir, viene otra alma, que es la sensitiva, y sobre ésta viene a su vez otra, que es la intelectiva; de tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia para otra.—Esto ya ha sido rechazado.

Afirman otros que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, viene después a convertirse en sensitiva por la acción de una virtud que existe en el semen, y, por último, esta misma alma viene a hacerse intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra de fuera. Esto quiso significar el Filósofo al decir que el entendimiento viene de principio extrínseco.—Pero tampoco puede sostenerse. En primer lugar, porque ninguna forma substancial es susceptible de más y menos, sino que

re. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest «anima» pro toto homine.

Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris [7]; vel a virtute formativa quae est in semine [8].—Quorum utrumque falsum est: opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam.—Quod supra improbatum est (q.70 a.3).

Et ideo alii [9] dicunt quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (l.c. nt.5) quod intellectus venit ab extrinseco.—Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non

[7] Cf. ARISTOT., *De gen. anim.* 2 c.3 (BK 733b32); ALBERT. MAGN., *In De anima* l.3 t.1 c.3; ALEX. HALENS., *Summa theol.* 1-2 n.489.

[8] Cf. ALBERT. MAGN., l.c. c.4; AVICENNAM, *De anima* l.15 c.2; AVERROEM, *In De gen. anim.* l.2 c.3.

[9] ALBERT. MAGN., l.c. c.11. *Summ. de creatur.* p.2 q.17 a.1 *De nat. et mil. anim.* tr.1 c.4

est autem possibile ut una et eadem forma numero, sit diversarum specierum.—Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione.—Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. — Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis: et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.

Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus [10]. Quod supra (q.76 a.2) improbatum est.

Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod se-

la adición en ellas de mayor perfección las hace cambiar de especie, como hace otra especie en los números la simple adición de la unidad. No es, por otra parte, posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies.—En segundo lugar, porque se seguiría que la generación del animal fuese un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como sucede en la alteración.—En tercer lugar, porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación se daría ya en acto antes de la generación misma; efectivamente, si en la materia de la prole hay desde el principio un alma vegetativa que va llegando gradualmente hasta la perfección, habrá siempre adición de la perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente; lo cual está en contra de la naturaleza de la generación en sentido propio.—En cuarto lugar, porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinion de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo; lo cual es inadmisible.

Hay todavía otro modo más de hablar soore esta cuestión, que es el de aquellos que señalaban un sólo entendimiento para todos los hombres; lo cual hemos ya rechazado.

En conclusión, se debe afirmar que, pues la generación de un ser es siempre corrupción de otro, es necesario decir que, tanto en el hombre como en los otros animales, al venir una forma superior, se corrom-

[10] Cf. AVERR., De anima, comm. digress. [illegible]

que la forma precedente; pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior, más lo que ella trae de nuevo; y de este modo se llega, mediante diversas generaciones y corrupciones, a la última forma substancial, así en el hombre como en los otros animales. Lo cual puede observarse palpablemente en los animales que se engendran en la putrefacción. Por consiguiente, debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la preceden [121].

quens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

3. Esta argumentación es válida tratándose de diversos agentes no coordinados entre sí. Pero, cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia; por ejemplo: en la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, mas la virtud del alma es la que da la forma. Ahora bien, por lo dicho está claro que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Luego no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede de solo Dios.

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis (q.105 a.3; q.110 a.1) quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

4. El hombre engendra semejante a sí en cuanto que por la virtud de su substancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional [122].

Ad quartum dicendum quod homo generat sibi similo, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

5. En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza es bueno, y a esto coopera Dios; mas lo que se refiere al placer desordenado es malo, y a esto no coopera Dios [123].

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur.

ARTICULO 3

Utrum animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi [a]

Si las almas humanas fueron creadas simultáneamente al principio del mundo [124]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi.

1. Dicitur enim Gen. 2,2: «Requievit Deus omni opere quod patrarat». Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

2. Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur: et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. 2,2, «Deum omne opus suum complesse».

3. Praeterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccl. dogm.» [b], quod «simul anima creatur cum corpore».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas homi-

Dificultades. Parece que las almas humanas fueron creadas todas a un mismo tiempo en el comienzo del mundo.

1. Se dice en el Génesis: "Descansó Dios de cuanto hiciera". Mas no sería esto verdad si cada día crease nuevas almas. Luego todas las almas fueron creadas simultáneamente.

2. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial substancias espirituales. Si, pues, las almas son creadas al mismo tiempo que los cuerpos son formados, diariamente se añadirían innumerables substancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo fué imperfecto al principio; lo cual está en contra de lo que se dice en el Génesis: "Remató Dios toda su obra".

3. El fin responde al principio. Mas el alma intelectiva permanece después de destruido el cuerpo. Luego empezó a existir antes que el cuerpo.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "el alma es hecha juntamente con el cuerpo".

Respuesta. Opinaron algunos que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras substancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Y a base de esto afirmaron también que

[a] Supra q.90 a.4; *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; 2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.2 a.2; *In Hieb.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10; *De malo* q.5 a.1

[b] GENNADIUS, c.14.18: ML 58,984-85.

las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles.

Pero esta opinión es falsa. En primer lugar, en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como ya se ha demostrado.—También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender; pues, según ya se ha declarado, el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles. Esto hace, naturalmente, necesario, que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones de la vida sensitiva. Tal necesidad no la tiene el ángel.

Está clara, asimismo, la falsedad de esta opinión en la hipótesis misma. Efectivamente, si es natural al alma unirse al cuerpo, será contra su naturaleza estar separada de él, y no podrá tener sin él la perfección que pide su naturaleza [125]. Ahora bien, no es condición de Dios dar comienzo a sus obras imperfectamente y en un estado preternatural; no hizo, por ejemplo, al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Mucho menos, pues, había de hacer al alma sin el cuerpo.

Mas si alguno dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, se debe inquirir de los tales, en este caso, la razón de por qué las almas de hecho están unidas a los cuerpos. Y se responderá, naturalmente, que esto es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que esto se ha hecho por voluntad del alma, de tal respuesta se siguen manifiestos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al querer unirse al

num simul a principio cum angelis creatas (cf. q.90 a.4).

Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra (q.75 a.4) ostensum est. — Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra (q.55 a.2; q.85 a.1) ostensum est: homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (q.84 a.6,7; q.85 a.1). Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de angelo dici non potest.

Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam: non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri: si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non defi-

cit in necessariis» [12]. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur: cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis.—Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati.

Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

cuerpo sin necesitar de él; pues, si lo necesitase, le sería natural tal unión, dado que "la naturaleza no falta en lo necesario". Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, quiera ahora, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una substancia espiritual, está sobre el tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de la susodicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría del concurso de dos voluntades, a saber, la del alma que se une y la del hombre que engendra. Si, por el contrario, se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que infiera al alma violencia, y entonces tal unión le resultaría al alma penosa y triste; que es caer en el error de Orígenes, el cual suponía que las almas se unían a los cuerpos en castigo de sus pecados.

Siendo, pues, todas estas suposiciones inadmisibles, debe simplemente afirmarse que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de infundirse a los mismos.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Io. 5,17. «Pater meus usque modo operatur»; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

Soluciones. 1. Se dice que Dios cesó el día séptimo, no ciertamente de toda obra, pues se dice en San Juan: "Mi Padre sigue obrando todavía", sino de producir nuevos géneros y especies de cosas que no preexistiesen de algún modo en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean, preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fué creada el alma de Adán.

Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad

2. A la perfección del universo cabe añadir cotidianamente algo en

[12] ARISTOT., *De anima* 3 c.9 n.6 (BK 432b19): S.TH., lect.14 n.810.

cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. Que el alma permanezca en la existencia separada del cuerpo, es una consecuencia de la corrupción del cuerpo, que se originó del pecado. Mas no fué propio que comenzase la obra de Dios por tal separación, porque, según se lee en la Sabiduría, "Dios no hizo la muerte..., pero los impíos la llaman con sus obras y palabras".

numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid: non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia, sicut scriptum est Sap. 1,13.16: «Deus mortem non fecit», sed «impii manibus et verbis accersierunt eam».

CUESTION 119

(In duos articulos divisa)

De propagatione hominis quantum ad corpus

De la propagación del hombre respecto al cuerpo

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus (cf. q.118 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.

Secundo: utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Débese considerar ahora la propagación del hombre en cuanto al cuerpo, acerca de lo cual se preguntan dos cosas:

Primera: si alguna parte del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

Segunda: si la substancia seminal, principio de la generación humana, procede del sobrante del alimento.

ARTICULO 1

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae [a]

Si alguna parte del alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana [126]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae.

1. Dicitur enim Mt. 15,17: «Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur». Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

2. Praeterea, Philosophus, in I «De generat.» [1], distinguit carnem secundum «speciem», et secundum «materiam»; et dicit quod caro secundum materiam «advenit et recedit». Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secun-

Dificultades. Parece que nada del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

1. Se dice en San Mateo: "Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en el seceso". Mas lo que va al seceso no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Luego nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. El Filósofo distingue entre carne según la "materia" y carne según la "especie", y dico que la primera se "adquiere y se pierde". Mas lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Luego aquello en que se convierte el alimento es materialmente carne, pero no lo es es-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.4; *Quodl.* VIII q.3 a.1.

[1] C.5 n.14 (DK 321b10): S.TH., lect.15.

pecíficamente. Ahora bien, aquello pertenece a la esencia de la naturaleza humana que pertenece a su especie. Luego el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el "humidum radicale", que, en sentir de los médicos, no puede recobrarse una vez perdido. Mas podría éste restablecerse si el alimento se convirtiese en él. Luego no se convierte el nutrimiento en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Si el alimento pasase a constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrían restaurarse. Mas la muerte humana no sobreviene sino a consecuencia de estas pérdidas. Podría, pues, el hombre alimentándose defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, no habría en el hombre algo que no pudiese perderse y recobrarse; pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el hombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él al final de la vida nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no fuese numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que para serlo se necesita identidad de materia. Evidentemente, esto no se puede admitir. Luego el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Por otra parte, dice San Agustín: "Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros." Pues los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Luego pasan los alimentos a ser en verdad naturaleza humana.

dum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

3. Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur «humidum radicale»; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

4. Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari: quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam: cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «De vera relig.» [2]**: «Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant». Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae.**

---

[2] C.40: ML 34,155.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, II «Metaphys.»[3], «hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse». Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta: ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus; sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus.

Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata: sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui[4] posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur: et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hoc, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae: sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum ad-

Respuesta. Según el Filósofo, "las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser". Luego aquello pertenece a la esencia de una naturaleza que pertenece al ser constitutivo de la misma. La naturaleza, empero, puede tomarse en dos sentidos: el uno, universalmente, tomándola por la esencia específica; el otro, según que está en un individuo determinado. Pues bien, a la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto; mas al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenecen la materia así particularizada y la forma individualizada por tal materia. Por ejemplo: del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo; mas del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo de Pedro o de Martín.

Hay, sin embargo, seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse sino en la materia que es actualmente su sujeto. Y, conforme a esto, supusieron algunos que la forma humana no puede subsistir sino en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fué por ella misma informada en el primer hombre. Mas aquella materia que en el primer hombre fué sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según, pues, los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que éste se toma, dicen ellos, como un remedio de la naturaleza, con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el "humidum radicale", como se agrega plomo o estaño a la plata

[3] L. *a.* c.1 n.5 (Bk 993b30): S.Th., lect.2 n.289.
[4] Cf. Magist., *Sent.* 2 d.20.

para que ésta no sea consumida por el fuego.

Pero semejante hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. En primer lugar, porque una misma es la razón de que alguna forma puede recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en lo suyo propio; razón por la cual todo lo generable es corruptible, y viceversa. Ahora bien, es manifiesto que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Luego puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual pasaría esta materia a ser del constitutivo real de la naturaleza humana.—En segundo lugar, porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol, la luna y semejantes. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana.—En tercer lugar, porque no se concibe aumento de materia sino respecto de la cantidad solamente, como sucede en los cuerpos enrarecidos, cuya materia adquiere mayores dimensiones, o respecto también de la misma substancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma substancia de la materia, no puede decirse con propiedad que ésta se multiplique; porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Luego para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra substancia, ya sea por creación o ya por conversión de otra cosa en ella [127]. Y así, para el aumento de la materia se requiere, o su enrarecimiento, como en el caso del agua que se evapora, o la conversión de otra cosa en ella, como se aumenta el fuego con la adición de leña, o la creación de nueva materia. Ahora bien, es cosa manifiesta que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por enrarecimiento, pues de este modo

lungitur argento, non consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam desercre: et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte.—Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie: sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei.—Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata: quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem: quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam

corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae: quia secundum Gregorium [5], «omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae». Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.—Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis: cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur «vires naturales», esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii [6] dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi: non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia

los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños; tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, como dice San Gregorio, "todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo por lo que se refiere a la substancia de la materia, aunque no por lo que se refiere a la especie de su forma". Resta, pues, que el aumento del cuerpo humano no se verifica sino por cuanto el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana.—En cuarto lugar, porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas se aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no podría ser natural, porque la materia no se extiende de suyo más que a determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por enrarecimiento o por conversión de otra cosa; se seguiría, pues, de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, cuyas potencias son naturales, sería milagroso, que es un absurdo.

Dijeron, pues, otros que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto; pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como ésta está en un individuo determinado, en el cual la forma humana permanece fija en la materia particular determinada en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de tal materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen ellos que ésta es la materia que princi-

[5] *Moral.* 32 c.12: ML 76,644.
[6] ALEXANDER; cf. AVERR., *In de gener.* l.1 comm.38.

palmente pertenece al constitutivo de la humana naturaleza; pero que, no obstante, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere la adición de más materia por conversión del alimento en substancia del alimentado, cuanto sea necesario para el debido desarrollo. Y esta materia dicen que pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, ya no pertenece, propiamente hablando, a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. Primero, porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen virtud para engendrar semejantes a sí en la especie, no la tienen, sin embargo, para engendrar semejante a sí en orden al individuo, cual lo hace la virtud nutritiva en los seres vivientes. En realidad, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la virtud nutritiva si el alimento no se convierte realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos.—En segundo lugar, porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma del generante, como se ha dicho. No podrá, pues, ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de que se deriva. Si, pues, por la virtud del semen recibe una materia la forma humana, con mucha mayor razón podrá el alma con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la substancia nutritiva unida a sí.—En tercer lugar, porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo—de otro modo, cuando cesa éste, no sería ya necesaria—, sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Mas no habría tal res-

non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae: quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corpórum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur.—Secundo quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra (q.118 a.1) dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. — Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset: sed etiam ad restaurandum

illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita et id quod ex alimento generatur.

Et ideo, secundum alios [7], dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vero accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II «De anima» [8], quod «alimentum nutrit inquantum est potentia caro».

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dicit quod «totum» quod in os intrat, per secessum emittatur, sed «omne», quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum omittitur. — Vel potest dici, quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos omitti, ut Hieronymus exponit [9].

Ad secundum dicendum quod aliqui [10] per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante: et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento: et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. — Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, «sicut in unoquoque habentium speciem in materia», puta in ligno et lapide, «ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam». Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum

tauración si lo que se engendra del alimento no reemplazase lo perdido. Por consiguiente, como la materia que había inicialmente pertenece al consititutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay, pues, que afirmar, con otros, que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de partes análogas. Y esto mismo dice Aristóteles, afirmando que "el alimento nutre en cuanto es virtualmente carne".

Soluciones. 1. El Señor no dice que "todo" lo que entra en la boca vaya al seceso, sino que es preciso que "de todo" alimento se arroje fuera algo como extraño.—O puede también entenderse que todo lo que del alimento se engendra puede asimismo disolverse por el calor natural y ser expelido por ciertos poros secretos, según la exposición de San Jerónimo.

2. Por "carne según la especie" entendieron algunos aquello que primero tiene forma humana después de recibido del generante; lo cual, dicen, permanece cuanto dura el individuo. Por "carne según la materia" entienden éstos lo que se engendra del alimento, y esta carne dicen que no permanece siempre, sino que lo mismo que viene, se va.—Mas esta interpretación está en contra del pensamiento de Aristóteles, quien en el mismo lugar dice que "la carne, los huesos y las partes semejantes, como todo lo demás que tiene su forma inmergida en la materia—por ejemplo, en la madera o en la piedra—, tienen una doble naturaleza; pues lo mismo a la forma que a la materia se da el nombre de carne o de hueso". Es manifiesto, además, que la susodicha

[7] AVERR., l.c.
[8] C.4 n.13 (BK 416b9): S.TH., lect.9 n.340; cf. *De gener.* l.1 c.5 n.17 (BK 322a27): S.TH., lect.17 n.5
[9] *In Mt.* 15,17 l.2: ML 26,112.
[10] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.30 a.3 q.2.

distinción no tiene lugar en las cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose, lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, según el ejemplo que pone el mismo Aristóteles, no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. No hay, pues, razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

La distinción, pues, del Filósofo se ha de entender, no según diversas carnes, sino según diversa consideración de una misma carne. Efectivamente, si se considera la carne según la especie, es decir, según lo que es formal en ella, de este modo siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de carne y la disposición natural de la misma; pero, si se considera la carne según la materia, así no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra [128].

3. Entiéndese que en el "humidum radicale" va incluído todo aquello en que radica la virtud de la especie, y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano, o algo semejante. Mas por el "humidum nutrimental" se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vía de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. De ahí que, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde [129].

4. Toda virtud activa de cuerpo

non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem [11] Philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet: quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur: sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest: sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

Ad quartum dicendum quod om-

[11] C.5 n.16 (Bk 322a9) : S.Th., lect.16 n.3.

nis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi: et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I «De generat.» [12]

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «De generat.» (cf. nt.11), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son al mismo tiempo pacientes. Por esta razón, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su substancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento; mas después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas, y entonces cesa el crecimiento; y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere: del modo que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, que es el ejemplo de Aristóteles.

5. Como dice el Filósofo, cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, dícese que se engendra fuego de nuevo; pero, si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre; por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica de fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto; pero, si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que se repara mediante la nutrición lo que por el calor natural se va consumiendo [130].

[12] C.5 n.18 (Bk 322a31); S.Th., lect.17 n.6

ARTICULO 2

Utrum semen sit de superfluo alimenti [a]

Si la substancia seminal se forma del alimento sobrante [131]

Dificultades. Parece que la substancia seminal no se forma del sobrante del alimento, sino de la substancia del generante.

1. Dice el Damasceno que la generación "es obra de la naturaleza, que de la substancia del que engendra produce lo que es engendrado". Mas lo que se engendra se engendra de la substancia seminal. Luego la substancia seminal se forma de la substancia del que engendra.

2. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Mas, si la substancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimento, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores, en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Luego no se parecería uno más a sus abuelos y tales progenitores que a otros hombres.

3. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o cosa semejante. Luego, si la substancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Dice San Agustín que estuvimos en Adán "no sólo según la razón seminal, sino también en cuanto a la substancia corpulenta". Mas no sería así si la substancia seminal procediese de lo superfluo del alimento. Luego esta substancia no procede de lo superfluo del alimento.

Por otra parte, el Filósofo prueba de diversos modos que "el semen se

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

1. Dicit enim Damascenus [b] **quod generatio est «opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur». Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.**

2. Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

3. Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Praeterea, Augustinus dicit, X «Super Gen. ad litt.» [c]**, quod nos fuimus in Adam «non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam». Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.**

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter, in li-

---

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.2.

[b] *De fide orth.* l.1 c.8: MG 94,812.

[c] C.20: ML 34,424.

bro «De generat. animal.» [15], quod «semen est superfluum alimenti».

Respondeo dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis (a.1; q.118 a.1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum: et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum: et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam.—Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis.—Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accelhace de lo que sobra del alimento".

Respuesta. Esta cuestión depende en alguna manera de las precedentes. En efecto, si en la naturaleza humana hay virtud para comunicar su forma a una materia extraña, no sólo en otro, sino en el mismo individuo, está claro que el alimento, desemejante antes, se hace después semejante por la nueva forma adquirida. Es empero, de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto; y así vemos en las cosas que son engendradas que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es respecto de lo propio y determinado como lo imperfecto respecto de lo perfecto, y por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo. Pues así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y al fin se determina a ser esta parte o la otra.

Mas no es posible que se destine a substancia seminal aquello que ya se ha convertido en substancia de los miembros mediante cierta asimilación; porque lo ya asimilado, si no conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría ya de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vía de corrupción; y por lo mismo no tendrá virtud para convertir otra cosa en semejante naturaleza; mas, si conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría virtud de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte; a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas, en cuyo caso el semen sería ya actualmente como un animal en miniatura, y la generación

[15] L.1 c.18 (BK 726a26).

de un animal por otro no sería sino por división, como se produce el lodo del lodo y como sucede en los animales que viven fraccionados. Mas esto es inadmisible.

Resta, pues, que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con virtud para la producción de todo el cuerpo, derivada esta virtud del alma del que engendra, como se ha dicho. Mas lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en substancia de alguno de los miembros. De esto, pues, se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la virtud generativa como semen. Ve Aristóteles una prueba más de esto en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan de mucho sustento, son de substancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos y son poco prolíficos; como sucede también en los hombres obesos, por la misma razón.

dit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens.

Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam ab anima generantis, ut supra (ibid.) dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur.—Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae (cf. q.78 a.2): quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus (l.c. nt.3), quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et pauci generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

Soluciones. 1. Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la substancia del que engendra, en cuanto del alma de éste recibe el semen su virtud formativa, y además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la substancia del que engendra.

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

2. La semejanza entre el genitor y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra semejante a sí. No es, pues, necesario, para que uno se asemeje al abuelo, que haya estado en éste la materia corporal de la substancia seminal; es suficiente con que haya en esta substancia alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo: quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

3. Lo mismo se responde a la tercera dificultad, pues la afinidad

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non at-

tenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia: sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam: et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis.

Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam: sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus Sancti. «Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula». Amen.

no se toma según la materia, sino más bien según el influjo de la forma.

4. Las palabras de San Agustín no se han de entender en el sentido de que en Adán estuviesen actualmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su substancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen; pues de Adán se derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y a la cual llama San Agustín substancia corpulenta, como asimismo la virtud activa existente en la substancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre particular [132].

De Cristo, empero, se dice que estuvo en Adán según la substancia corpulenta, pero de ningún modo según la razón seminal, puesto que la materia de su cuerpo, que fué suministrada por la Virgen Madre, se derivaba de Adán; mas no así la virtud activa, porque su cuerpo no fué formado por virtud de substancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo: "Tal parto se debía, en efecto, al que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos". Amén.

APENDICES

I. NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] **q.103 a.1 título.**—Toda esta cuestión 103, sobre la gobernación divina, está íntimamente relacionada con la cuestión 22, sobre la providencia, hasta el punto de que, como ya se ha dicho, los términos *providencia* y *gobernación* se usan frecuentemente como sinónimos en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres y en los documentos pontificios. Por eso se recomienda leer de nuevo la cuestión 22 antes de entrar en el estudio de la presente. Negar la gobernación divina es negar la providencia, y viceversa; negar cualquiera de las dos es negar a Dios, no sólo porque, en virtud de la máxima unidad divina, negar cualquier atributo es negar todo lo referente a Dios, sino porque, como dice Santo Tomás en la cuestión 13 (a.8) y en la 103 (a.3 *sed contra*), el nombre de Dios se toma precisamente de la providencia universal que Dios tiene de todas las cosas, como de aquello por lo que más se nos revela a nosotros la deidad; «pues, al nombrar a Dios, todos entienden significar el hecho de que Dios tiene providencia universal de todas las cosas». La providencia y gobernación divinas son, pues, lo que más resalta y se nos manifiesta en Dios.

[2] **q.103 a.1.**—No afirma Santo Tomás que *en el mundo* suceda siempre, o las más de las veces, lo mejor, sino que suceda esto *en el orden natural*, tomado éste como contrapuesto al *orden moral*, o de las acciones humanas libres. En la cuestión 49 (a.3 ad 3) había dicho el Santo que «sólo respecto del hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente, porque el bien del hombre, en cuanto hombre, no es el que se cifra en las satisfacciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón». Respecto de los ángeles, escribe el Santo en I *Sent.* dist.39 q.2 a.2 ad 4: «En el orden voluntario de la naturaleza angélica se da el mal en los menos casos, incluso en cuanto al número, pues fueron muchos menos los ángeles que pecaron».

[3] **Ibid.**—No hay que exagerar el valor o significado de esta expresión axiomática, que podría llevarse hasta el extremo de pretender deducirse de ella el optimismo absoluto respecto de la bondad del mundo. No debe ni puede deducirse de ella más que el optimismo relativo. El agente óptimo, es decir, el que es indeficiente en sabiduría, en poder, en bondad y absolutamente en todos los medios de obrar, produce, efectivamente, todos sus efectos del mejor modo posible; pero, si los efectos son relativos, es decir, ordenados a un fin distinto de ellos, su mayor perfección y bondad consisten, naturalmente, en su mejor adaptación para la consecución del fin a que

están ordenados. Un martillo hecho de ciertos metales preciosos no sería, en razón de martillo, tan bueno como hecho de tosco hierro. Este mundo hecho por Dios, agente óptimo, podría ser en sí infinitamente mejor de lo que es; pero Dios le hizo lo mejor que en absoluto podía hacerse en orden a que sirviese para que, mediante él y los hombres, del mejor modo posible, conociesen y glorificasen a Dios tal como Dios libremente lo quiso. Tal es el optimismo en sentido cristiano y de Santo Tomás respecto a la perfección del mundo. Cf. 1 q.25 a.5 y 6; y vol.2 de esta ed. p.564.

[4] **Ibid., ad 2.**—Como por el movimiento es por lo que más sensiblemente se nos manifiesta la vida, hasta el punto de que así la vida misma como el ser vivo se definen en función del movimiento *ab intrinseco*, pasa Aristóteles a llamar, en sentido impropio y analógico, movimiento a toda operación, como actividad o manifestación del ser vivo, aun cuando la operación se realice sin tránsito de ningún género de potencia al acto, que es metafísicamente lo esencial del movimiento en sentido propio y estricto. Y, como en Dios se encuentran de la manera más espléndida el obrar y el vivir, da Aristóteles un paso más, y le llama, con una frase un poco bárbara, pero muy metafísica y significativa, *maximum animal* o *animal sempiternum optimum (Metaph.* 12 lect.8: Bk 1072b29). En este mismo sentido toma aquí Santo Tomás la operación, en general, como una clase de movimiento, si bien en toda operación creada se da siempre, además, tránsito de la potencia al acto.

[5] **q.103 a.2.**—No se niega aquí, ni se opone a esta conclusión, el hecho de que Dios esté en el mundo y en lo más íntimo de cada uno de los seres que le integran. Lo que se intenta probar aquí es que el fin del mundo no es ni puede ser el mundo mismo ni parte alguna de él, sino algo superior a él y fuera de él, aunque, por otra parte, sea necesario que tal fin esté a la vez dentro de él. Es decir, que el mundo no puede explicarse sin la inmanencia y trascendencia simultáneas de Dios respecto a él, que es precisamente el problema central de la teodicea cristiana, frente a todas las formas de agnosticismo y de panteísmo a la vez. Dios es fin del mundo en la doble acepción más universalista del fin; es decir, como bien último poseído y para poseer y como bien a cuya asimilación o representación se ordenan todas las cosas creadas (ibid., ad 2). El universo tiene un doble fin o bien común: uno, inmanente e intrínseco, y otro, extrínseco, separado, que es Dios. Véase 2-2 q.39 a.2 ad 2.

[6] **q.103 a.3.**—A los varios títulos que ya tiene Santo Tomás, se podría añadir el de «Doctor de la Unidad». Efectivamente, pocas cosas distinguirán tanto al Santo como la unidad, que resplandece maravillosamente en todas sus obras y en su pensar, y los encomios que en multitud de lugares hace de esta cualidad trascendental, sobre todo en orden a la voluntad y al entendimiento y en orden a toda clase de gobiernos y de entidades morales. Para él, la entidad y perfección de todos los seres están en proporción de su unidad, y cada ser busca y conserva su unidad y se opone a la desunión cuanto busca y aprecia su ser y perfección y cuanto se opone a desmerecer y a deshacerse. Las fuerzas mundanas del mal parecen a veces acercarse a Santo Tomás en este aprecio y valoración de la unidad, especialmente hoy, más que las del bien. Esta concepción de la unidad motiva el presente artículo y explica las frases laudatorias de la unidad que en él se repiten.

[7] **Ibid.**—Sólo incidentalmente trata aquí el Santo de las formas de gobierno (cf. 1-2 q.105 a.1), reclamando para el mundo la mejor de todas ellas en atención al que le gobierna y al fin para que es gobernado. Su conocida doctrina sobre este particular puede sintetizarse en las tres siguientes proposiciones: 1.ª En absoluto y en abstracto, la mejor forma de gobierno es la que se efectúa por uno solo, por ser la unidad de gobierno el medio más apropiado y eficaz para conseguir los inestimables bienes de la unidad, de la paz y del mayor rendimiento de las energías aunadas de los gobernados. 2.ª En la práctica, la bondad de las distintas formas de régimen no depende tanto de las formas mismas cuanto de la capacidad y honestidad de los gobernantes; lo cual hará a veces preferible el gobierno de muchos al de uno solo, si con esto se aminoran el riesgo o las consecuencias de la falta de capacidad y de honestidad; lo cual, por otra parte, no siempre se obtendrá mejor con el gobierno de muchos que con el de uno solo. 3.ª Para cada colectividad humana será mejor aquella forma de gobierno que sea más conforme a su modo de ser, a su carácter, a su psicología particular y, sobre todo, a las enseñanzas prácticas de su historia, etc., pudiendo darse el caso de que una misma forma de régimen resulte muy buena para una colectividad y muy inconveniente para otra. Tratándose de Dios, que «es esencialmente bueno" (ad 3), lo que es mejor en sí, eso es también lo mejor respecto de El, ya que El en nada puede viciar o aminorar la bondad de lo que es en sí bueno.

[8] **q.103 a.4.**—En este argumento *Sed contra* se debe dar por entendido que a la perfección pertenecen el orden y la determinación; luego si, como dice el Pseudo-Dionisio, la bondad y providencia con que Dios mantiene y colma, es decir, sustenta en el ser y perfecciona todas las cosas, y en las cuales va incluída la gobernación, son perfectas, ésta ha de tener efectos ordenados y bien determinados, que, concretamente, son estos dos: conservación de las cosas en el bien del ser y moción de las mismas al bien de su fin.

[9] **q.103 a.4.**—Sobre este artículo advierte muy bien Silvio en su comentario: «Resulta ciertamente extraño que algunos enumeren como obras de Dios, además de la creación y la conservación, el concurso, haciendo caso omiso de la gobernación y de la moción; siendo así que Santo Tomás hace lo opuesto, es decir, omitir el concurso y enumerar expresamente la gobernación y la moción; y que, por otra parte, la gobernación es de suyo una operación distinta y más excelente que el concurso, pues no todo el que coopera con otro a alguna obra la gobierna, ni el que gobierna coopera únicamente con el que es gobernado, sino que además le dirige y le mueve» (Comm. in h. art.). ¡Con cuánto mayor motivo se hubiese extrañado este comentarista de haber escrito en el tiempo de los modernos manuales de teología! Los efectos particulares de la gobernación divina, los cuales dice el Santo en la tercera conclusión del artículo que «son para nosotros innumerables», son todos los acontecimientos causados o permitidos por Dios, en cuanto están todos relacionados con el fin de la creación.

[10] **q.103 a.5.**—Este artículo tiene particular relación con el segundo de la cuestión 22.—En la respuesta de este artículo a la objeción 3 están en síntesis refutados los dos errores fundamentales, extremos opuestos, el del sajón Pelagio, que negaba toda necesidad de auxilio de Dios por parte del hombre para obrar, fiándolo todo a

la previsión y esfuerzo humanos, y el del español Molinos, según el cual el hombre, cruzado de brazos y en perfecta inactividad, debía confiarlo todo a Dios y esperarlo todo precisamente de El solo. La doctrina católica, como justo medio entre estos dos extremos, es que el hombre debe hacer uso de todas las facultades, que para algo Dios se las ha dado, y al propio tiempo rogar, esperar y confiar que Dios comience, dirija y lleve a feliz término todos sus actos. El acierto y éxito del hombre en esta parte está en saber obrar a la vez como si de sola su acción dependiese todo y saber esperar y confiar en Dios como si de solo Dios dependiese todo. El sentido cristiano y teológico del lenguaje español compendia esta doctrina en la frase «A Dios rogando y con el mazo dando». Ni Dios solo, porque así lo ha querido y dispuesto El y porque las acciones no serían *nuestras* ni tendríamos ningún mérito y se nos habrían dado inútilmente el entendimiento y la voluntad; ni nosotros solos, que así no somos capaces de comenzar, ni de continuar, ni de llevar a feliz término acción buena y ni de pronunciar siquiera el nombre de Jesús, como nos dice el Apóstol. La Iglesia católica, en una de sus más bellas y repetidas oraciones, nos enseña a decir: «Te rogamos, Señor, que prevengas *nuestras* acciones, inspirándolas interiormente, y que las continúes con tu ayuda, a fin de que todo *nuestro* obrar parta siempre de ti y, comenzando por ti, llegue a su feliz término». Dios, que, como dice San Agustín, ha creado al hombre sin el hombre, no salvará al hombre sin el hombre, es decir, sin sus obras meritorias. El doble modo, es decir, el concurso previo físico y el moral, cómo Dios hace convenientemente obrar a la criatura racional, le expone y contrasta Santo Tomás con indiscutible claridad en la solución de la dificultad segunda del artículo siguiente.

[11] q.103 a.5.—Esta calificación de *necia* o *estúpida* para la opinión de los que no creían propio de Dios ocuparse de gobernar las cosas pequeñas, podrá parecer algo dura y extraña para salida de la pluma del mansísimo Doctor Angélico. Sin embargo, ella nos recuerda al divino Maestro cifrando la grandeza de la divina Providencia, no en regir las esferas celestes y en gobernar las nobilísimas substancias espirituales, sino precisamente en cuidar hasta de los pajaritos del aire, que se venden dos por un as, y de cada uno de los cabellos que caen de nuestras cabezas (Lc. 12,7; 21,18). El negar a Dios tal providencia supone, efectivamente, no sólo una falta manifiesta de sentido cristiano, sino también una gran torpeza de comprensión respecto de la condición y carácter de la bondad de Dios, como hemos dicho en la introducción a esta cuestión.

[12] q.103 a.6.—No convienen Cayetano y Báñez sobre el sentido que debe darse a la inmediación de Dios y mediación de las criaturas en la gobernación divina como ejecución del plan de la Providencia. Uniendo este artículo con tantos otros lugares en que el Santo expresamente afirma que el ser, en cuanto ser, es efecto propísimo y exclusivo de Dios, debe decirse: primero, que el Santo toma en este artículo la inmediación o mediación por la exclusión o asociación; es decir, que la providencia, como plan, la hace siempre Dios solo, privativa y exclusivamente; en tanto que la ejecución de este plan, o sea, la gobernación, la hace en muchos casos dignándose asociar a su acción la acción de las causas segundas; segundo, que, como en toda acción de la causa segunda ha de intervenir Dios con su concurso previo y simultáneo, de ahí que Dios obra siempre, con inmediación

de virtud y de supuesto, incluso cuando se sirve de la virtud de las causas segundas para producir algo, sin que esta intervención o asociación de las causas segundas sea obstáculo para la verdadera inmediación de Dios en razón de su virtud y en razón de supuesto. En el *Compendio de teología* escribe Santo Tomás: «Habet [Deus] se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse» *(Compend.* 135).

[13] **q.103 a.7 ad 2.**—Como dice Aristóteles, si vosotros enviáis uno de vuestros esclavos en una dirección determinada, y otro señor envía también uno de los suyos en otra dirección que se cruza con la del vuestro, ambos esclavos vienen a encontrarse sin haberlo conocido de antemano ni haberlo causado directamente ninguno de vosotros; vienen, por tanto, a encontrarse «por casualidad» respecto a vosotros. Mas si uno hubiese conocido simultáneamente vuestras respectivas e independientes órdenes y las tuviese bajo su dominio, o, como dice Santo Tomás, si un mismo señor hubiese enviado a ambos siervos, para estos tales el encuentro no sería imprevisto o casual ni en cuanto a su conocimiento ni en cuanto a su obrar (1 q.116 a.1). Pues éste es el caso de Dios, que simultáneamente ve todos los acontecimientos particulares y tiene bajo el dominio de su causalidad universal todas las causas particulares. Para El, pues, nada hay imprevisto, ni casual, ni independiente o fuera de su obrar.

Para la solución de muchas dificultades que pudieran surgir contra la doctrina de este versículo, véase el artículo 6 de la cuestión 19 y el artículo 4 de la 22.

[14] **q.103 a.8.**—Como advierte el cardenal Cayetano, parece, a primera vista, que este artículo está aquí de sobra o, al menos, fuera de lugar. Efectivamente, si no puede acontecer nada *fuera* del orden de la gobernación divina, según queda demostrado en el artículo 7, parece que menos podrá acontecer algo *contra* ese mismo orden, pues el «suceder contra» es un caso particular del «suceder fuera» de dicho orden.—Responde a esto el mismo Cayetano que en el artículo 7 se trata del hecho, es decir, si de hecho sucede algo fuera del orden divino; en tanto que en el artículo 8 se trata de si, ya que no llegue a suceder nada de hecho fuera de ese orden, puede alguna causa segunda intentar, al menos, oponerse a él y obedecerle con resistencia o repugnancia, intentando ir o hacer algo contra él, aunque no pueda llegar a hacerlo de hecho. Las palabras de Boecio aducidas por el Santo en el *Sed contra* del artículo 8 aclaran perfectamente el sentido del título del artículo y le distinguen del anterior. Están, pues, perfectamente justificados el título y el lugar de estos dos artículos.

[15] **Ibid.**—Sobre los modos de hablar en esta cuestión de *impedir* o *frustrar* las criaturas el gobierno o providencia divina, advierte lo siguiente un gran teólogo especialista en esta cuestión, que dedicó a ella la mayor parte de su vida: «Al hablar de la providencia *general* con sus respectivos decretos y premociones, suelen emplear los teólogos tres adjetivos: a) *frustrable,* b) *falible,* c) *impedible.* El primero no es exacto, pues se dice que se frustra aquello que no consigue *ningún* efecto o que no consigue su efecto principal. Ahora bien, la providencia general siempre consigue su fin principal, que es la gloria de Dios o bien del universo. El segundo también es ambiguo. Viniendo del verbo *fallere,* puede significar *engañarse* y puede significar *fallar* un medio. Dios no se engaña jamás ni le falla tampoco su providencia [gobernación]; quien falla es el hombre. El tercero es el

más exacto. Solamente quiere decir que la criatura *puede poner* impedimento a la providencia divina; pero impedimento que Dios puede, si gusta, evitar que se ponga, y que puede también quitarlo o superarlo después de puesto. Eso que se llama «poner impedimento», y que es o significa algo menos que «impedir» (pues puede uno poner impedimento a otro para que no pase adelante, y éste quitarlo de un puntapié y pasar, sin que su marcha quede interrumpida), es lo que examina Santo Tomás al tratar de «utrum aliquid possit *reniti* contra ordinem gubernationis divinae», después que había examinado ya «utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit" (MARÍN-SOLA, O. P.: *Ciencia Tomista,* enero-febrero 1926, p.33 nota).

[16] **q.103 a.8 ad 1.**—Ningún ser obra en absoluto o totalmente ni puede obrar contra el orden divino; pues, no pudiendo obrar nadie, como dice el Pseudo-Dionisio, con miras al mal, todo el que obra busca algún bien, y este bien necesariamente cae dentro de la ordenación divina. El mal moral del obrar está en buscar un bien que no se debe buscar, porque no hay derecho a buscarle o en dejar de buscar el bien que se debe buscar. El pecador, por ejemplo, no busca el bien honesto de tal virtud o de tal estado particulares, que está obligado a buscar, y por eso peca; pero siempre busca, sin embargo, algún otro bien útil o deleitable, real o aparente, a que no tiene derecho en tal estado o en tales circunstancias; por eso peca al no buscar lo que está obligado a buscar o buscar lo que no tiene derecho a buscar. Nunca obrará, sin embargo, ni bien ni mal sin buscar o pretender algún bien, que, en sí mismo, de Dios procede y a Dios se reduce, y, por tanto, nunca obrará total y absolutamente contra Dios. Por otra parte, al obrar contra o fuera de la justicia preceptiva de Dios, se cae en el orden de la justicia vindicativa o punitiva de Dios mismo.

[17] **q.104 a.1.**—Esta máxima o axioma, que el Santo formula en otros lugares (v. gr., *Cont. Gent.* 3,65; *De pot.* q.7 a.7 ad 7) diciendo que ningún unívoco puede explicar o ser causa de su especie o de la línea en que se encuentra, es de una virtualidad grande así en el orden lógico como en el orden ontológico. Los seres unívocos, o que están en una misma línea esencial, tienen todos, en cuanto tales, una misma naturaleza, una misma forma, y, por tanto, al ser cualquiera de ellos causa de la línea, o de la especie, o de la forma constitutiva común a todos, sería causa de sí mismo, lo cual es imposible; sería causa de la forma que es anterior a él. Luego, si la especie o línea de seres de que se trata es la línea de seres causados, necesariamente se ha de recurrir para explicarla a un ser que esté fuera de tal línea, es decir, a un ser *no* causado, que, por tanto, no puede ser unívoco con los causados y que, por otra parte, tampoco puede ser equívoco, pues al causarles ha de tener de algún modo la naturaleza que en ellos causa y asemejarse, por consiguiente, de algún modo a ellos. Además, todo ser unívoco necesariamente es causado; porque el ser incausado no puede estar en género ni especie, por suponer imperfección y composición todo género y toda especie, lo cual es incompatible con el primer ser. Por eso dice Santo Tomás que el primer ser necesariamente ha de ser análogo: «agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum» (*De pot.* q.7 a.7 ad 7). Un hombre puede ser causa de otro hombre, es decir, puede ser causa de que a determinada materia se una la forma de hombre

y de esta unión de forma y materia resulte otro hombre, que es ser causa del hombre en cuanto al hacerse, causa del *fieri;* pero ningún hombre puede ser causa de la humanidad en cuanto tal, es decir, causa del hombre en cuanto hombre; un hombre puede ser causa de otro hombre, pero no puede ser causa del hombre. Si el hombre es causado, su causa primera hay que buscarla fuera de la serie o línea de los hombres. En general, causas eficientes, ejemplares y finales causadas pueden ser causa de otras causas similares; pero de ningún modo pueden serlo de la causalidad eficiente, ejemplar o final causada que los constituye tales; serían causa de sí mismas. Por eso, en el orden lógico no se puede suponer que haya sólo conclusiones o conocimiento discursivo, porque en tal hipótesis no serían posibles ni las conclusiones ni el conocimiento discursivo, que suponen siempre algo anterior y distinto de sí, que sea causa y razón de tales conclusiones y de tal conocimiento. Elevándonos más, no es posible que ninguna criatura sea causa primera de las criaturas ni puede concebirse que haya sólo criaturas, pues éstas suponen siempre algo fuera de su línea, algo que no es criatura, que es anterior, increado y creador. En nuestro caso, diremos que no es posible explicar la conservación positiva directa de los seres conservados sin salir de la línea de éstos y venir a parar en un ser que no es conservado y que es conservador; exactamente lo mismo que respecto a los seres creados y al Creador.

Téngase presente lo que advierte Cayetano sobre el principio eje de este artículo, a saber: «La causa propia de cualquier efecto es causa de tal efecto dondequiera que éste se encuentre». Tal principio ha de entenderse en el sentido de que «la causa del *ser causado* es causa del ser dondequiera que se encuentre el *ser causado*», no en el sentido de que la causa propia del ser sea causa de todo ser, causado o no causado. De otro modo, Dios, que es la causa propia del ser en cuanto ser, sería causa hasta de su propio ser. No le pasó inadvertido a Santo Tomás este detalle; pues al enunciar el principio, refiriéndose concretamente a Dios, dice: "Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse *creatum* sit proprius effectus Dei» (1 q.8 a.1).

[18] **Ibid.**—Esta afirmación incidental, o a modo de ejemplo, del Santo está en conformidad con el estado embrionario de las ciencias biológicas en su tiempo y con las ideas que entonces se tenían comúnmente sobre la naturaleza y el obrar de los cielos. Pero esto en nada debilita la argumentación del Santo. Se trata de un ejemplo, no de una razón en que estribe la argumentación. De igual modo debe pensarse sobre la comparación del color y la luz en cuanto al hecho de suponer el Santo en las objeciones de este artículo que la materia de que se componen los cuerpos celestes no es susceptible de otra forma que la forma que tienen.

[19] **Ibid.**—Nótese cómo Santo Tomás en estas palabras expresó antes que su discípulo Egidio Romano (*Sent.* 2 dist.3 p.1.ª q.1 a.2) el pensamiento de que no se puede concebir la conservación de las criaturas por Dios sin que el ser creado se componga de esencia y existencia, como de elementos entitativos realmente distintos. La conservación consiste, efectivamente, en hacer que continúen unidas la esencia y la existencia, como la creación consiste en hacer inicialmente tal unión sin que para esto sea preciso decir que antes de la unión existan ambos o alguno de los elementos por separado. Una

cosa no puede unirse a sí misma, ni puede separarse de sí, ni necesita que nadie la conserve en tal unión.

[20] **q.104 a.1.**—Este sublime pensamiento de San Agustín lo repitió Bossuet, diciendo que, "si por un momento Dios dejase de existir, eternamente no existiría nada». Efectivamente, al dejar Dios de existir, cesarían con El todas las cosas en la existencia, por faltar quien las conservase; se tendría la nada integral y absoluta, y entonces sí que en absoluto sería verdad que de nada, nada se hace.—Los cuerpos celestes son corruptibles y generables como todos los demás cuerpos, y, por tanto, tienen también una potencia limitada de ser, que deja lugar en ello a la potencia de no ser. El hecho de ser más perfectas que los terrestres sólo lleva consigo que sean más difícilmente generables o corruptibles.—Los agentes no hacen nunca, como hemos dicho, más que el *hacerse* y *deshacerse*, o sea el unir o desunir tal forma y tal materia. Pero en esto mismo aparece claro que, aunque la casa construída continúa existiendo sin necesidad de que la conserve el que la ha hecho, porque en su ser la casa no depende de él, sin embargo no continúa, sino que se suspende el hacerse, o construcción de la casa, en el mismo momento que cesa la acción del que la hace o construye, por ser éste el efecto del constructor.

[21] **q.104 a.1 difs. y sols.1 y 2.**—Para completar estas dos soluciones, véanse las notas 17 y 26.

[22] **q.104 a.2 título.**—Recuérdese lo dicho en la nota 12 sobre el sentido de la mediación o inmediación de la causalidad divina en la gobernación de los seres creados; y apliquese concretamente a la conservación. La conservación puede considerarse como efecto de cada uno de los cuatro géneros de causas. La causa material y formal conserva el ser actuándose mutuamente y continuando, mediante la unión continuada, la constitución del compuesto; la causa final le conserva continuando, mediante su apetición, la excitación del agente a obrar, y la causa eficiente, mediante su acción estrictamente efectiva. En el artículo se trata sólo de la conservación por la causa eficiente. Cuando aquí dice el Santo, hacia la mitad del artículo, que «se dan casos en que algunos efectos dependen de alguna criatura en cuanto al ser», no se opone a sí mismo cuando en la *Tercera Parte* (q.13 a.2) dice: "Como sólo Dios puede crear, así sólo El puede reducir las criaturas a la nada, e igualmente sólo El las conserva para que no vuelvan a la nada». En las criaturas es preciso distinguir entre el ser en cuanto *ser* y el ser en cuanto *tal ser*, genérico, específico o individual. En el primer aspecto, sólo Dios, causa propia y exclusiva del ser en cuanto ser, puede dar, conservar y quitar el ser—y en este sentido habla el Santo en la *Tercera Parte*—. En el segundo aspecto pueden también las criaturas, con la virtud y bajo la acción de Dios, contribuir o cooperar, incluso como causas principales segundas, a la producción, conservación y destrucción del ser en cuanto perteneciente a tal género o especie —y en este sentido habla el Santo en este artículo—. El Santo mismo armoniza ambos aspectos en la solución de la primera dificultad del artículo. Creó Dios inmediata o exclusivamente todas las cosas (véase t.2 p.597 nota 14); pero en el momento mismo de crearlas, ya dispuso que algunas dependiesen de otras en cuanto a la conservación. Aclara Cayetano cuáles sean estas cosas que dependen de otras para su conservación, advirtiendo que los seres que son creados por

Dios por necesidad, es decir, que no pueden existir sino por creación libre de Dios, sólo pueden ser conservados por conservación inmediata de Dios: tales son las sustancias espirituales, como el alma humana y los ángeles, que son ingenerables e incorruptibles; mas los seres que en sí mismos pueden ser producidos inmediatamente por otro modo distinto de la creación, éstos puede Dios someterlos para su conservación a algunas causas segundas como causas conservadoras secundarias: tales son los seres generables y corruptibles. Lo que sólo por Dios se puede hacer, sólo por Dios se puede conservar; aquello en cuya producción pueden tener parte directa las causas segundas, de éstas puede igualmente depender secundariamente en cuanto a su conservación.

[22] **q.104 a.2.**—Entiende el Santo por «movimiento diurno» el movimiento de rotación de la tierra sobre su eje; y por «movimiento a través del Zodíaco" entiende el de traslación en su órbita alrededor del Sol, tal como en su tiempo se entendía del movimiento aparente del Sol.—El Santo refleja simplemente el sentir de los astrónomos en su tiempo, que tenían al planeta Saturno por el más elevado y alejado de la tierra. Según los astrólogos, Uranio y Neptuno, descubiertos después, distan del Sol, el primero 1.781 millones de millas, y el segundo, 2.791 millones, en tanto que Saturno sólo dista 886 millones.

[23] **q.104 a.3 dif.3.**—Como se advierte en la traducción de D. Hilario Aparicio, no se ve realmente por qué el Santo invierte aquí la formulación corriente de esta máxima de ontogénesis, que es: «La corrupción de una cosa es generación de otra», y que parece venía mejor para el propósito del Santo en el sentido de la objeción. Mejoras, acaso, o trastrueque de algún copista. Sin embargo, la frase es tan verdadera en un orden de palabras como en otro. Naturalmente, es decir, hablando de agentes creados, a toda generación precede una corrupción y a toda corrupción sigue una generación. Por eso no todos los seres generables pueden ser generados de hecho ni el mundo puede acabar sino por aniquilación.

[24] **q.104 a.4 dif.3.**—La dificultad supone que en el perecer por corrupción no hay aniquilación o destrucción total absoluta, porque permanece siempre la materia, desapareciendo sólo la forma. Luego donde no hay materia, como en las formas y accidentes, tomados éstos por separado del sujeto en que están, perece todo al corromperse tales seres y hay una desaparición equivalente de hecho a una aniquilación actual.

[25] **q.104 a.4.**—Lo posible se denomina siempre tal por orden a alguna potencia determinada. Esta potencia puede ser: *a*) la potencia objetiva; *b*) la potencia subjetiva pasiva; *c*) la potencia subjetiva activa. Por orden a la potencia objetiva, todos los seres, excepto Dios, son posibles o tienen tal potencia para existir y para no existir, lo mismo los espirituales que los materiales: todos son contingentes; no existieron en algún tiempo, y en cualquier instante pueden dejar de existir sin ninguna repugnancia o contradicción lógico-metafísica. Por orden a la potencia subjetiva pasiva, relacionada con la potencia activa de Dios, todos son también posibles, y pueden en cualquier momento recibir el cuasi-acto del no-existir. A esta potencia y posibilidad se refiere el contenido del artículo anterior. Por orden a la potencia subjetiva activa que se considera en ellos, hay algunos que son posibles o tienen potencia para existir en

un tiempo o duración determinados y limitados y a la vez son posibles o tienen potencia para no existir en el resto de la duración: éstos son los corruptibles y generables, compuestos naturales de materia y forma, principalmente los organismos vivientes; y hay otros cuya potencia activa para existir es ilimitada y se extiende de suyo a toda la duración, una vez puesto en la existencia y supuesta la conservación que exige su potencia objetiva y subjetiva para existir o no existir: éstas son las substancias espirituales, simples, que no constan esencialmente más que de forma. El hombre, lo mismo que cualquier animal bruto o cualquier árbol, aunque se les coloque en las circunstancias más favorables en que ningún factor de fuera puede abreviarles o quitarles la vida, tienen ésta limitada, cada uno según su naturaleza, y, llegados a este límite, dejan por sí solos de existir; no exigen ni pide su naturaleza que por más tiempo les conserve Dios en la existencia, y sería preternatural, un milagro, que Dios de hecho les siguiese conservando; tienen potencia activa para pedir o exigir que Dios libremente les conserve por ese tiempo, y potencia o cuasi potencia también activa para pedir, naturalmente, que Dios no les conserve más tiempo. En cambio, el alma humana o los ángeles, aunque también necesiten ser creados y conservados por Dios, en virtud de su potencia objetiva y pasiva, para exitir o no existir, piden existir o ser conservados siempre, sin límite, sin fin; tienen potencia activa natural para existir o ser conservados ilimitadamente, y, por tanto, *no tienen potencia natural para no existir*. En los primeros sería contra su naturaleza, o por lo menos extraño a ella, el ser conservados siempre; en los segundos sería extraño o preternatural el dejar de ser conservados.

Este es el sentido verdadero de la «tercera vía», tan polimórficamente deformada y malentendida por algunos manuales de filosofía y teología, tal como Santo Tomás la expone en la SUMA TEOLÓGICA y donde contrapone los seres corruptibles, como contingentes, a los incorruptibles creados, como necesarios que tienen causa de su necesidad. Esta es también la base de que no se pueda probar naturalmente el fin del mundo, como tampoco su origen temporal, y de que sea tan cuestionable el valor del argumento llamado «antropológico». Aunque los compuestos físicos piden naturalmente, cada uno en particular, dejar de existir, según hemos dicho, la materia original, de que todos se componen, no puede dejar de existir más que por aniquilación, dependiente únicamente de la voluntad libre de Dios. Y como esta materia primera, al dejar una forma, asume otra («corruptio unius generatio alterius»), no pudiendo existir sin alguna forma y constituyendo el mundo unida a cualesquiera formas, de ahí que, naturalmente, el mundo existirá siempre. El hecho de que la energía gradualmente se desvirtúe prácticamente al dispersarse o que el mundo deje de tener su fin actual, no presenta, directa ni indirectamente, ningún problema existencial metafísico-teológico. Todo lo existencial lo puede Dios suplir o reorganizar a su arbitrio. Naturalmente, no podemos nosotros saber si lo suplirá y reorganizará. Sólo tenemos razones de conveniencia más o menos probables.

[26] **q.104 a.4 ad 2.**—No se ha de entender que las cosas incorruptibles y sempiternas son tales y piden ser conservadas por Dios porque no tienen agentes contrarios que las puedan destruir o corromper, sino, al contrario, que por ser de tal naturaleza según la voluntad de Dios, que así las hizo, no admiten factores contrarios

o destructores y piden ser conservadas sempiternamente por Dios. Asimismo, las corruptibles no son tales por tener agentes contrarios, sino que los pueden tener por ser ellas de tal naturaleza, y por esto mismo no piden ser conservadas por Dios más que por un tiempo determinado, es decir, mientras pueden resistir, por tiempo limitado, a tales factores de corrupción. Esta respuesta debe interpretarse en conformidad con la nota anterior. Véase, además, *De caelo et mundo* lect.22-29: BK 281a3 ss.

[27] **q.105 a.1 título.**—Nótese para este artículo y los tres siguientes que *mover* significa aquí actuar, causar, cambiar, o sea comunicar a un sujeto o producir en él cualquier acto, cualquier perfección, cualquier cambio o tránsito del estado de potencia pasiva al estado de acto; es cualquier modo de hacer ser o hacer tener de hecho lo que se podía ser o tener, pero que actualmente no se era o no se tenía. Se debe dar aquí a esta palabra el sentido que tiene en la formulación clásica aristotélico-tomista del principio de causalidad: *Quidquid movetur, ab alio movetur;* todo lo que es movido, es movido por otro, o sea, todo lo que pasa realmente de cualquier clase de potencia a cualquier clase de acto, pasa por la acción sobre él de otro que lo actúa o mueve. Todo aquello en que se efectúa este tránsito o cambio es movido, y todo aquello que lo efectúa, mueve o es motor. El mismo Santo Tomás viene a dar en las últimas líneas del cuerpo del artículo esta interpretación a la palabra *mover*. En todos los artículos de esta cuestión se trata principalmente de lo que puede Dios hacer en los seres creados por sí mismo, por sí solo, inmediatamente, sin necesidad de las causas segundas.

En el primero se trata, de primera intención, sobre si Dios puede actuar por sí mismo la materia prima o darle cualquier clase de forma substancial; pero la conclusión vale *a fortiori* para cualquier clase de materia segunda, es decir, para todo cuerpo o compuesto material, si bien este aspecto lo estudia el Santo aparte y ex profeso en el artículo siguiente. Toda esta cuestión está íntimamente relacionada con la cuestión 65 de la Primera Parte.

[28] **Ibid., ad 1.**—En la nota 26 del segundo tomo de esta edición (p.591) puede verse la explicación del concepto que había en la Edad Media sobre los fenómenos que se observan en la putrefacción, y en conformidad con lo cual debe entenderse esta respuesta.

[29] **q.105 a.2.**—Este principio tan importante, que el Santo formula con el lenguaje tajante y categórico con que acostumbra expresar los más soberanos privilegios de Dios, debe entenderse de modo que no implique ninguna imperfección para Dios. Como las criaturas no pueden ser ni tener nada que no lo hayan recibido o participado de Dios y, por tanto, que no lo tenga El de un modo infinitamente más elevado, así tampoco pueden hacer o causar nada sin que hayan recibido de Dios la facultad o poder de hacerlo o causarlo y sin que Dios tenga asimismo, de un modo infinitamente más elevado, ese mismo poder para hacer por sí mismo, sin necesidad de ellas, todo cuanto ellas pueden hacer. Pero, si Dios puede cuanto pueden las criaturas porque de El han recibido ellas tal poder, Dios lo podrá en el modo en que les ha dado o ha causado en ellas tal poder. Ahora bien, Dios, que es causa eficiente, ejemplar y final de todo cuanto hay en las criaturas, de ningún modo es ni puede ser causa material ni formal de nada; luego puede Dios suplir, con causalidad eficiente, ejemplar y final, todo cuanto hay de causalidad en

las criaturas; pero nada de esto puede suplir con causalidad material o formal. Las causas material y formal, en cuanto tales, implican esencialmente potencialidad, ser partes, imperfección, y, por tanto, Dios no puede de ningún modo hacer formalmente de causa material o formal. Sin embargo, como aun la causalidad o virtud propia de las causas material y formal proceden eficientemente de Dios, puede Dios siempre y en todo caso suplirlas virtualmente, es decir, haciendo El eficientemente el efecto mismo que ellas hacen formal o materialmente. Luego puede Dios producir por sí mismo todos los efectos de cualquier causa segunda, aunque no puede producir algunos bajo la formalidad *esencialmente imperfecta* en que los producen ellas.—Tampoco puede Dios suplir las causas segundas bajo la formalidad de causas intermedias; no puede, por ejemplo, ser fin intermedio o causa eficiente que no sea primera.—Respecto de las funciones vitales de las criaturas, la opinión común es que no puede Dios suplirlas formalmente por ser éstas como formas inmanentes de las facultades o principios que inmediatamente las producen. No hay duda, sin embargo, que puede suplir también éstas virtualmente.

[30] **q.105 a.2 ad 1.**—Esta solución, con su distinción del doble contacto corporal y virtual, vale también para la objeción de los que creen ver una contradicción manifiesta en la expresión *motor inmóvil*. Estos tales piensan en términos de un único contacto corporal o físico, y, efectivamente, como todo contacto físico lleva consigo un cambio por parte de ambos términos, si no hubiere más contacto que éste, sería en verdad contradictoria la expresión *motor inmóvil*.

[31] **q.105 a.3.**—Esta conclusión, lo mismo que el título del artículo, se refiere a todo entendimiento creado, sea humano o angélico. Dios puede mover, y mueve de hecho, el entendimiento creado, no sólo dándole y conservándole la virtud de entender y las especies intelectivas, como afirma el Santo en este lugar, sino también moviéndole eficientemente a la acción, como se desprende del artículo 5 siguiente y como expresamente lo afirma el Santo en 1-2 q.109 a.2: «Actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit. Alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum». Véase también 1-2 q.110 a.2.

[32] **Ibid., ad 2.**—Esta solución es una respuesta del Santo, tan sencilla y categórica como ineludible, a los que pretenden defender que la potencia activa creada, suficientemente capacitada en sí misma, o sea en cuanto acto virtual próximo, es suficiente para pasar por sí misma al acto segundo o formal, que es la operación, sin necesidad de una elevación previa que proceda de otra causa que tenga ya tal acto individualmente, y que no puede ser otra causa que la Causa universal o primera.

[33] **q.105 a.4 dif.3.**—Véase cómo Santo Tomás adelanta aquí literalmente y en forma de dificultades contra la moción previa divina, respecto de la voluntad libre creada, las únicas razones que contra esta acariciada doctrina tomista le oponen los que la impugnan.

Nótese, al propio tiempo, en las soluciones el valor que para el Santo tienen las tres dificultades «tan graves» tomadas de la libertad, del pecado y de la responsabilidad y mérito de las acciones del hombre hechas bajo la supuesta moción previa de Dios. Puede ser que para algunos no sean en absoluto convincentes tales soluciones.

Pero lo que no se comprende fácilmente es qué, a la vista de estas dificultades y sus soluciones, dadas literalmente por el Santo, y de tantos otros textos no menos explícitos, pueda haber todavía quienes pretendan o simulen seguir dudando sobre cuál sea la mente de Santo Tomás respecto a esta materia.

Esta aparente incompatibilidad entre la moción divina y la libertad humana actual la vió el gran Rabbí Moisés, adelantándose varios siglos a todos los antipremocionistas, supuestos defensores de las prerrogativas humanas, y pretendió resolver la antinomia enseñando que Dios puede mover la voluntad humana, pero que nunca, sin embargo, la mueve de hecho. El gran judío cordobés creyó salvar de este modo el hecho incuestionable de la libertad humana, sin correr para ello el riesgo, como Tulio y los antipremocionistas, de menguar los derechos divinos. Santo Tomás, sin embargo, claramente deja a salvo sin ningún menoscabo ambas cosas: la libertad humana y la moción actual divina, en este artículo de la SUMA y en tantos otros lugares paralelos. Dice el Santo, por ejemplo, en 1-2 q.6 a.1: «Licet de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio»; y en la misma parte (q.21 a.4 ad 2): «Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium». «Cum aliquid movet seipsum, escribe en la cuestión 3 *De malo* a.2 ad 4, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum moveat; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa liberi arbitrii».

[34] q.105 a.4.—Aunque Dios, y sólo El, puede mover suficiente y eficazmente la voluntad creada como objeto o en razón de causa final y como causa eficiente, o sea inclinándola con eficacia interiormente, dice el Santo en esta conclusión que, aunque ambos modos sean propios y exclusivos de Dios, sin embargo lo es más el moverla del segundo modo. La razón de esto es porque, como objeto, pueden también inclinarla, de algún modo al menos, los otros bienes, sin poder llegar nunca a hacerlo eficazmente por sí solos; pero, en cambio, de ningún modo puede inclinarla interior y eficientemente causa alguna, fuera de Dios. Sólo Dios puede llegar hasta el santuario interior de la voluntad, angélica o humana, deslizándose y penetrando en ella: «Solus Deus illabitur in voluntatem», decían los antiguos escolásticos; la voluntad es intangible para todo agente creado; ninguno puede forzarla ni quitarle su libertad interior. Dios, único que la puede inclinar con decisión, al hacerlo nunca le quita el carácter de potencia libre ni le hace violencia alguna, pues cuanto hace en ella el autor de la voluntad misma y de su inclinación, nunca puede ser contra una ni contra otra. Tan claramente enseña Santo Tomás no sólo la moción moral, sino también la moción física divina sobre la voluntad libre humana, dando la preeminencia, como privilegio divino, a la segunda clase de moción. Además de los lugares paralelos citados en el texto, puede verse: 1 q.25 a.2 y 3; q.82 a.1 y 2; q.106 a.2; *De veait.* q.22 a.9.

[35] q.105 a.6 ad 1.—Adviértase cómo, según el Santo en este lugar, el milagro nunca se realiza propiamente contra la naturaleza, aunque en algunos casos se suspenda milagrosamente el acto que es efecto natural de la misma; por ejemplo, al no quemar de hecho el fuego en el horno de Babilonia; y nótese el cambio de solución que a esta misma dificultad dió el mismo Santo en *De pot.* q.6 a.1 ad 1. En

este lugar había dicho que el milagro era contra la naturaleza singular—por ejemplo, del fuego—, pero no contra la naturaleza universal; aquí afirma y explica cómo no lo es ni siquiera contra la naturaleza particular, cuyo acto o tendencia se suspende. La exigencia de tal naturaleza para obrar de tal modo en tal caso particular no existe en la naturaleza misma en el caso del milagro, sino sólo en nuestro modo de concebirlo. ¡Cuánto menos será contra la naturaleza de la voluntad libre del hombre el moverla y determinarla Dios, no impidiendo el ejercicio del libre albedrío, sino causándole; no impidiendo la tendencia de la voluntad, sino encauzándola y llevándola a su término! Todo lo que hace Dios en cualquier naturaleza es perfectamente natural en el sentido de conforme a tal naturaleza.

[36] **Ibid., ad 2.**—Lo que llama aquí el Santo "orden de justicia» es el conjunto de relaciones de las criaturas, principalmente de la criatura racional, con el Creador como causa primaria de las mismas. Dios no puede obrar en contra ni fuera de este orden, porque sería obrar contra o prescindiendo de su presciencia, de su voluntad o de su bondad, como se dice en el cuerpo del artículo. Pero además de este orden inmutable, en la suposición de que existan las criaturas, existe el orden o relación que tienen las criaturas a sus causas segundas o creadas; y este orden es el que se suspende o altera por el milagro, al modo humano de entender dicho orden. Semejante alteración no es contra la sabiduría, la voluntad o la bondad de Dios; pues este orden está hecho libremente por Dios, quien, al hacer tal orden en general, se reservó el no quedar sujeto a él en los casos que en su sabiduría y bondad previó y quiso desde toda la eternidad, o, mejor dicho, no sometió este caso particular a tal orden general, como se insinúa en la solución tercera. A semejanza de lo que sucede al ser oídas nuestras oraciones, no obra aquí Dios contra sí mismo ni propiamente contra la naturaleza, ni es violada o suspendida en rigor ninguna ley natural, puesto que nunca existió ley alguna de que lo que se hace milagrosamente, con aparente suspensión de alguna ley natural, se hiciese de otro modo distinto de aquel en que se hace. Véase ampliada esta doctrina en *De pot.* q.6 a.1. En esto se debe buscar la solución de las dificultades presentadas contra la posibilidad del milagro por los fatalistas y los que arguyen que el milagro, de ser verdadero y auténtico, supondría un cambio en Dios.

[37] **q.105 a.7 ad 3.**—Las condiciones o criterio para juzgar sin ninguna duda de la existencia del milagro, según la noción auténtica que el Santo da de él en este artículo, son las siguientes: 1.ª Que se trate de un hecho sensible, patente, fácilmente perceptible por todos. 2.ª Que su realización, atendido el hecho en sí mismo o en la materia en que se realiza o en el modo de realizarse, ciertamente supere en absoluto las fuerzas de toda la naturaleza creada, así la material como la humana y la angélica, exigiendo, por tanto, una intervención de Dios, que es quien únicamente puede hacer algo que supere a toda la naturaleza creada. 3.ª Que el hecho sea ordenado y esté conforme a las enseñanzas de la verdadera religión en lo dogmático y en lo moral.

La segunda condición es en sí la más importante; pero es, a la vez, la que ofrece de ordinario mayores dificultades para ser verificada. Adviértase, sin embargo, que, para saber con certeza si un hecho excede o no a todas las fuerzas de la naturaleza creada, no es preciso saber en cada caso todo lo que puede la naturaleza particular en

cuestión; es suficiente con saber lo que no puede, para que haya derecho a exigir la intervención de un poder sobrenatural si el efecto se produce y se ve manifiestamente que no puede haberse producido por la naturaleza. La tercera condición es la más fácil de verificar, y, negativamente por lo menos, es la más segura, es decir, que si el supuesto hecho milagroso está manifiestamente en contra de la verdadera religión, sea en su aspecto dogmático o en su aspecto moral, en tal caso puede decirse con absoluta certeza que no hay milagro. No va Dios a intervenir extraordinariamente en favor del error o de la inmoralidad y ni siquiera en conexión con ellos.

[38] **q.105 a.8.**—Véase en *De pot.* q.6 a.2 ad 3, otra división o clasificación de los milagros, que difiere de ésta en cuanto a la nomenclatura, pero que es idéntica en la substancia. Los milagros *quoad substantiam,* o en cuanto al hecho en sí mismo, y *quoad subiectum,* o por parte de la materia en que se realiza el hecho, los llama en *De potentia* milagros *supra naturam;* y los milagros *quoad modum,* o por el modo de realizarse el hecho, los divide allí en milagros *contra naturam* y milagros *praeter naturam* o que se apartan del modo de obrar la naturaleza. Los milagros *contra naturam* y *supra naturam,* aunque nunca ni de ningún modo pueda producir la naturaleza tales hechos, son, sin embargo, una intervención extraordinaria en el curso ordinario de ésta, porque unas veces la naturaleza tiene tendencia o disposición para lo contrario de lo que se hace, como en los casos de retroceder el sol o de abrirse un camino seco por el medio del mar; y otras veces no alcanzamos nosotros a ver cuál sea la causa natural del efecto milagroso, como en los casos de la bilocación y glorificación de los cuerpos, que por eso precisamente son estrictamente milagros estos hechos, mientras que la creación y la justificación son hechos que conocemos que su causa natural es Dios y que sólo por Dios pueden ser producidos, y, por tanto, no suponen ninguna intervención extraordinaria de Dios (cf. a.7 ad 1 y com. de Cayetano al mismo art.).

[39] **q.106 a.1.**—Estas palabras del Santo contienen una norma fundamental de toda pedagogía y pudieran ser el lema común de todo el que se dedica a la enseñanza: *exponer las ideas de un modo acomodado a la capacidad de los oyentes o lectores.* Recuérdese la sublime teoría del Santo según la cual cuanto más elevada es una inteligencia, desde las ínfimas humanas, entre las desarrolladas, hasta las supremas angélicas, menos ideas tiene, porque encierra en pocas ideas lo que las inteligencias inferiores a ella tienen que distribuir en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número de éstas se va reduciendo hasta llegar a Dios, que todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, fecundísima, infinita, que es su misma esencia (I.1 q.55 a.3). «¡Cuán sublime teoría!, exclama Balmes. Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre» (*El Criterio* c.16,7). La primera de estas innumerables aplicaciones de que nos habla Balmes debe ser que todo maestro y toda inteligencia superior tenga esto presente a fin de que al exponer sus ideas de síntesis comprensiva las adapten y acomoden a la comprensión de las inteligencias inferiores, analizándolas, dividiéndolas, particularizándolas. «Hay algunos—dice el Santo—que no pueden comprender la verdad inteligible a menos que se les expliquen en particular cada una de sus par-

tes, lo cual procede de debilidad de entendimiento. Otros, en cambio, por tener un entendimiento más potente, ven mucho en poco» (1 q.56 a.3). No será fácil dar con un caso más espléndido en la realización de este consejo que el que tenemos en el propio Santo Tomás. Todo el extenso tratado *De Deo uno*, por ejemplo, lo veía el Santo con toda perfección y de una vez en la definición de Dios: «Ego sum qui sum», o en la conclusión «Ergo existit Deus tamquam ipsum esse subsistens». Y, sin embargo, con cuánto detalle, con cuánto orden lo expone para «acomodarse a la inteligencia de los principiantes» (pról. a la SUMA).

[40] **q.106 a.2.**—La doctrina de este artículo es como un corolario del artículo 4 de la cuestión 105. Nótese, sin embargo, el gran principio que formula aquí el Santo, a saber: «El obrar de la voluntad consiste en la inclinación del que quiere a la cosa querida; esta inclinación sólo puede variarla aquel que dió a la criatura la facultad de querer; éste es solamente Dios». Luego Dios puede hacerlo cuando quiera, y sin que al hacerlo vaya de ningún modo contra la naturaleza de la voluntad libre.

[41] **q.106 a.3.**—Esta primera conclusión del artículo ha de entenderse, como advierte el cardenal Cayetano, de hecho y según la potencia ordinaria y natural, pues no cabe dudar que puede Dios comunicar extraordinariamente a los ángeles inferiores conocimientos y poder para iluminar con ellos a los superiores; aunque está claro que en este caso se convertirían los inferiores en superiores, por lo menos en cuanto a tal iluminación, si Dios les concediere tal poder. Sobre la conclusión final, véase el artículo segundo de la siguiente cuestión 112.

[42] **q.106 a.2 ad 1.**—Merece notarse el prudente sentido de realidad que en esta respuesta muestra Santo Tomás. La doctrina práctica por él aquí expuesta está plenamente reflejada en la anécdota—sea ésta de autenticidad histórica o mera expresión del sentir común sobre la mente del Santo en este respecto—según la cual, consultado el Santo en una ocasión sobre a quién habían de elegir para superior de su convento, y habiéndole sugerido tres sujetos, uno con nombre de sabio, otro con fama de santo y el tercero con opinión de prudente, el Santo contestó: «El primero, si es sabio, que nos enseñe; el segundo, si es santo, que ruegue por nosotros; para gobernarnos debemos elegir al tercero si es prudente». Mucho del sentido de esta respuesta debía tener también Santa Teresa cuando insistía en que en la dirección espiritual de sus monjas interviniesen principalmente los letrados. A diferencia de lo que sucede en los ángeles, entre los cuales la superioridad de naturaleza y de jerarquía lleva siempre consigo superioridad en la ciencia, entre los hombres no siempre los que son superiores jerárquicamente lo son también en la ciencia y conocimiento. También es verdad, como la experiencia lo muestra, que no siempre una gran ciencia especulativa va acompañada de gran prudencia y sentido práctico para gobernar.

[43] **Ibid., ad 2.**—El que Dios obre en algunos casos fuera del curso ordinario de la ley impuesta por El mismo a los seres, no se hace nunca sin causa, como ya ha dicho el Santo anteriormente (q.105 a.6 ad 3). Y en el caso presente no hay tal causa, o por lo menos no podemos nosotros verla, para que podamos suponer que Dios se sale del curso ordinario. En nada contribuiría esta suspensión de la ley común y ordinaria a facilitar nuestro conocimiento de Dios, que

es el fin del hombre y, por tanto, a lo que se debe ordenar todo lo que Dios hace para nuestra utilidad. Véase la *Summa contra Gentes* l.3 c.99.

[44] **q.107 a.1.** —Con estas palabras, tomadas de San Gregorio, y con la conclusión categórica que las precede, insinúa el Santo lo seguro que es admitir el hecho de alguna clase de comunicación hablada entre los ángeles y lo difícil que resulta, a la vez, el explicar tal hecho. Ciertamente que no es fácil de comprender cómo, por la simple ordenación voluntaria que hace un ángel de sus conceptos para que sean comprendidos por otro ángel, pueda éste en realidad conocer tales conceptos. En el artículo 3 de la cuestión 108, al hablar de la clasificación de los ángeles en coros, volverá el Santo a confesar, con cierto pesar, lo limitado que es nuestro conocimiento de los ángeles.

[45] **q.107 a.2.**—La perfección del entendimiento, como la de toda potencia, puede tomarse de dos modos, a saber: *a)* como mera actuación de la potencia, y *b)* como actuación debida o exigida que aporta a la potencia algo más que la mera actuación. Carecer de la actuación debida es una imperfección para la potencia; pero carecer de la actuación no debida o exigida no es ninguna imperfección. Todo nuevo conocimiento es una actuación del entendimiento, y en tal sentido es o se puede considerar como una perfección; pero hay muchos conocimientos que el entendimiento no los exige y que de suyo nada le aportan de perfección, aparte de la mera actuación, que está igual el entendimiento con ella o sin ella. Este último es el sentido que se debe dar a las palabras del Santo «no pertenece a la perfección de mi entendimiento saber qué piensas o qué deseas tú, sino saber lo que en realidad se ha de pensar o querer». «Querer o entender—dice Cayetano—puede tomarse como contrapuesto a cosa querida o entendida, o también en cuanto el querer o entender son algo real que se puede conocer». El Santo lo toma aquí en el primer sentido. Puede suceder que el saber lo que otros piensan o quieren conduzca accidentalmente a saber alguna cosa que en sí se debe pensar o querer, y en tal caso sí sería de la perfección del entendimiento saber lo que otros piensan o quieren. Apliquense estas profundas palabras del Santo a toda la historia de la filosofía, en cuya portada podían muy bien figurar siempre, y apliquense también, en general, al conocimiento de toda la actividad intelectual libre humana. «Adviértase esto—dice en este lugar el comentarista Porrecta—contra los curiosos y paradisleros, que se preocupan demasiado de los dichos, hechos y pensamientos de los demás y andan siempre a caza de novedades de este género».—Está claro que, siendo todo pensar y querer divinos norma esencial de lo que nosotros debemos siempre pensar y querer, el preocuparse de saber lo que Dios dice, piensa y quiere, es siempre bueno y perceptivo de nuestro entendimiento, como algo exigido y debido para la perfección del hombre. En el *Don Quijote* de Avellaneda (c.1), tratando de justificarse Sancho ante su señor por no leer ni saber lo que era el *Flos Sanctorum*, le dice: «Por Dios que yo no soy amigo de saber vidas ajenas». Los verdaderos sabios y los santos nos reflejan el pensar de Dios, y por eso nos es necesario o conveniente el saber lo que ellos piensan en cuanto tales. En *De caelo* (I 22) dice también el Santo: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*: «el estudio de la filosofía no es para saber qué opinaron otros hombres, sino para saber cuál es la verdad de las cosas».

[46] **q.108 título.**—Trata el Santo en esta cuestión de explicar y justificar la distribución de todos los ángeles en tres jerarquías y en los nueve órdenes o coros, de los cuales pertenecen tres a cada una de las tres jerarquías. El Santo se limita en esto a recoger la tradición común. Aunque el contenido de esta tradición y de esta cuestión del Santo es doctrina común entre los doctores eclesiásticos, fundada en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el lenguaje oficial de la Iglesia, no es, sin embargo, ni de fe ni de absoluta certeza. Para esto sería preciso que nos constase: *a)* que todos los nueve nombres de los coros son distintivos de alguno de dichos coros; *b)* que ninguno de estos nombres es sinónimo de otro; *c)* que no se dan otros órdenes o coros. Como ya se advirtió en la introducción a esta cuestión, ninguna de estas cosas nos consta con certeza. La Iglesia nada ha definido, al menos explícitamente, sobre el particular, aunque de algún modo sancione con el lenguaje de su liturgia todo el contenido de estas cuestiones.

[47] **q.108 a.3.**—Estas afirmaciones del Santo están confirmadas históricamente por los diversos estratos y etapas de la cultura humana, tanto individual como colectivamente considerada. El buen escritor, el hombre culto y el conversacionalista se distinguen de los que no lo son, entre otras cosas, por su abundante y apropiado vocabulario, que responde a la abundancia de detalles y pormenores con que los primeros distinguen las cosas en su mente. Cuanto más culto es un pueblo, más abundante es su vocabulario, en tanto que los pueblos de cultura primitiva, como los individuos sin formación, designan infinidad de objetos con unas mismas palabras. En el lenguaje filosófico se expresa esto con la proporción de que cuanto mayor es la comprensión de un término o de una idea, esto es, el número de notas o características que encierra la idea o el término, tanto es menor su extensión, es decir, el número de sujetos a que se aplica tal término o tal idea; y viceversa, cuanto mayor es la extensión, tanto menor es la comprensión. La perfección, pues, del pensar y del lenguaje está en proporción de la mayor comprensión y menor extensión de las ideas y de los términos usados. Aplíquese esto a toda la filosofía moderna comparada con la «atrabiliaria» filosofía escolástica o tradicional. La uniformidad, continuidad, exactitud y precisión del lenguaje de lo escolástico serán siempre un indicio inequívoco de su exactitud y claridad de pensamiento, en contraste con la ausencia absoluta de tales cualidades del lenguaje en toda la filosofía moderna.

[48] **q.108 a.6.**—Tanto en el amor como en el conocimiento, el que ama o conoce tiende a identificarse con la cósa amada o conocida; pero en el conocimiento la identificación se hace según el modo de ser del que conoce, mientras que en el amor se tiende a la identificación según el modo de ser de la cosa amada: el que conoce, aunque recibe en sí el ser o la forma de la cosa conocida, la atrae a sí y la recibe según su propio modo de ser y de conocer: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur:* «todo lo que se recibe, se recibe a la medida y al modo del que lo recibe»; mas el que ama, como que sale él mismo a la cosa amada y como que es recibido en ella. Es suficiente indicio de esto la imitación y semejanza que hace el amor. Por eso, respecto de las cosas inferiores, es siempre mejor conocerlas que amarlas y no siempre es bueno el amarlas; mas respecto de las superiores, aunque ambas cosas, el amarlas y el conocerlas, pueden ser siempre buenas, es siempre mejor amarlas que conocerlas. En general, y de suyo, la

perfección viene siempre del contacto no con los seres inferiores o iguales, sino con los seres superiores. Véase la respuesta a la tercera dificultad.

[49] q.108 a.8.—Esta opinión de Santo Tomás nos revela la elevada concepción que el Santo tiene siempre del hombre, de la gracia sobrenatural y de la liberalidad divina para con la humanidad. No es éste el único caso en que el Santo deja traslucir su altísima y justa idea de la condición humana y de nuestro destino actual, con mucha más objetividad y sensatez que todas las decantadas formas de humanismo no cristiano. Por ejemplo, al no someter nuestro entendimiento y nuestra voluntad a más influjo directo que el de Dios (q.111 a.2); al sostener, contra otros muchos autores, que el hombre cuestión 62 de esta primera parte de la SUMA. Efectivamente, los ángeles que pecaron, «sino para que gozase de Dios y para la perfección del universo entero» (*De malo* q.16 a.4 ad 16; *Sent.* 2 dist.3 a.1 ad 3). ¡Qué contraste entre esta auténtica y verdaderamente consoladora sublimación teocéntrica del hombre y la menguada, insubstancial e irracional exaltación de todos los humanismos antropocentristas! ¡Que el hombre, redimido por Cristo, pueda estar destinado por gracia a lo más a que están los ángeles, que tan superiores son a él por naturaleza!

[50] q.108 a.8 ad 1.—Para no exponerse a interpretar estas palabras del Santo en un sentido pelagianista, véase el artículo 6 de la cuestión 62 de esta primera parte de la SUMA. Efectivamente, los ángeles recibieron los grados de gracia y de gloria en la proporción del grado de su perfección natural específica, de tal modo que los que eran de una naturaleza específica más perfecta recibieron también mayor grado de gracia y de gloria, lo cual, aunque sea justo, no se verifica en los hombres, por tener éstos una misma naturaleza específica común. Pero esto no se ha de entender como si las diversas naturalezas angélicas fuesen la causa o razón del mayor grado de gracia que se dió a cada ángel o que el mérito proviniese de las fuerzas naturales de los ángeles o de los hombres, como heréticamente enseñó Pelagio, sino que Dios, gratuitamente en absoluto y por su libérrima voluntad, quiso dar a los ángeles ambas cosas: primero, tal naturaleza, proporcionada a tal gracia y a tal gloria que se les habían de dar gratuitamente, y después, una gracia y gloria en proporción o armonía con tal naturaleza, sin que, aun supuesta tal naturaleza, estuviese Dios obligado de ningún modo a dar tal gracia y gloria proporcionadas a ella. Véase también sobre esto el Conc. Tridentino, sess.6 (D 811).

[51] q.109 a.1 ad 2.—Si la ordenación jerárquica entre los mismos demonios es sagrada por parte de la voluntad de Dios, que la hace y que la quiere, aunque resulte un mal pésimo por el abuso que de ella hace la voluntad de los sujetos ordenados, con mayor razón será sagrada cualquier jerarquía entre los hombres si es legítima, aunque los sujetos humanos que la representan imiten en su gobierno la conducta y maldad de las jerarquías infernales. *Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana* (1 Petr. 2,13)), nos amonesta el apóstol San Pedro.

[52] Ibid., ad 3.—Por su pecado de rebelión perdieron los ángeles simultáneamente la inhabitación de Dios en ellos por la gracia y la verdadera libertad que implican los nombres de tronos y de dominaciones. Así le sucede al hombre cuando, abusando de su libertad,

peca. Explicando Santo Tomás (1 q.83 a.2 ad 3) las palabras de San Agustín «cuando el hombre usa mal de su libre albedrío, lo pierde y se pierde a sí mismo» (*Enchir.* c.30: ML 40,246), dice: «Se dice que el hombre pierde por el pecado el libre albedrío no en cuanto a la libertad natural, que excluye la coacción, sino en cuanto a la libertad que consiste en la exención de culpa y de miseria». Contrastando el apóstol San Pedro en los respectivos capítulos segundos de su primera y segunda carta la falsa y verdadera libertad, termina diciendo: *Ya que cada cual es esclavo de quien triunfó de él* (2 Petr. 2,19).

[53] **q.109 a.2 ad 2.**—Esta certera comparación del Santo entre los demonios y los hombres perversos respecto a la asociación y organización para el mal, parece escrita singularmente para nuestro tiempo. Quizás no se ha visto nunca tan sensiblemente como hoy la verdad de esto y de aquellas palabras del Señor: *Los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz* (Lc. 16,8).

[54] **Ibid., ad 3.**—Las palabras de esta respuesta, sobre la máxima miseria de los que tienen el máximo poder y la máxima libertad para el mal, sean éstos hombres o demonios, están en perfecta consonancia y relación con lo que hemos dicho en la anterior nota 52 sobre la esclavitud y miseria que van implícitas en ser vencidos y superados por el mal y en vencer y superar asimismo por el mal.

[55] **q.109 a.3.**—Los hombres también en su trato y conversar, como los demonios y los ángeles, según que son buenos o malos, se ayudan para el bien o para el mal y se llevan mutuamente a Dios o se apartan de El, muy especialmente los de arriba a los de abajo.

[56] **q.109 a.4 ad 3.**—Conforme a este principio del Santo, no solamente los ángeles buenos ejercen este dominio sobre los demonios, mas aun los hombres elevados también por la gracia sobre los demonios, que les son tan superiores en naturaleza, juzgarán a éstos y los dominarán. *¿No sabéis*—dice el Apóstol—*que hemos de juzgar aun a los ángeles?* (1 Cor. 6,5); lo cual los intérpretes entienden de los ángeles caídos. Incluso en este mundo los han dominado y los han tenido sujetos muchos grandes santos. Es el dominio de la superioridad moral sobre la superioridad física. También las naciones de superioridad moral vienen a juzgar a las de superioridad física o material cuando en éstas el espíritu queda absorbido por la materia.

[57] **q.110 a.1.**—Confirma el Santo esta afirmación en la solución de la dificultad tercera, al aducir varias autoridades de uno y otro género. Véase en la introducción a la cuestión lo referente a este aspecto de la misma.

[58] **Ibid., ad 2.**—Con ocasión de este caso particular, uno de tantos en que Santo Tomás se aparta de Aristóteles y le corrige, advierten algunos comentaristas la triple actitud del Doctor Angélico respecto a las opiniones o enseñanzas de la máxima autoridad filosófica en el paganismo. Esta triple actitud es: *a)* a veces, de conformidad plena a algunas de sus ideas o principios, si bien en muchos casos desenvolviendo el Santo más los principios y desarrollándolos hasta sacar de ellos conclusiones fundamentalísimas que ni sacó ni sospechó el mismo Aristóteles, como en los casos del acto y la potencia, de la analogía, de los principios de razón suficiente, de causalidad y de finalidad, etc.; *b)* a veces, de disconformidad real, pero tratando de interpretar benignamente las opiniones de Aristóteles, sacando para esto todo el partido que puede de los principios, de otras ideas, de los

lugares paralelos o del sentido algo ambiguo de sus expresiones, como, por ejemplo, en las cuestiones de la creación, de la eternidad del mundo, de la inmortalidad del alma, del conocimiento divino de los individuos materiales, de la multiplicación de las almas según el número de los cuerpos, etc.; *c)* a veces, de franca y abierta oposición a él, corrigiendo sus inexcusables errores o completando sus aserciones verdaderas que lo necesitan, como en este y en otra infinidad de casos.—Véase Porrecta sobre este artículo y sobre el artículo 5 de la cuestión 115 de esta Primera Parte.

[59] **Ibid., ad 3.**—Acerca de esta presidencia de los ángeles buenos sobre el mundo puramente corporal, advierte el cardenal Cayetano que puede entenderse, y se ha entendido de hecho, de tal modo: *a)* que haya destinados a ella ángeles según el número de las especies materiales para la realización de las operaciones naturales, lo cual no parece admisible; *b)* que haya este número de ángeles, pero no para las operaciones naturales de los cuerpos, sino sólo para las acciones que tienen relación al cumplimiento de los misterios sobrenaturales o al destino sobrenatural del hombre, lo cual deja en pie Santo Tomás, dice el mismo Cayetano, por consideración a los Padres que así lo afirman; *c)* que haya una sola substancia espiritual al cuidado de todo lo corpóreo, según lo entendía Avicena, lo cual hay que rechazar; *d)* que haya distintos ángeles deputados, no según el número de especies de seres corporales, sino según los diferentes modos en que las cosas corpóreas contribuyen al fin de la predestinación de los hombres; y esta cuarta sentencia cree Cayetano que es la verdadera sentencia personal de Santo Tomás, según parece deducirse de las respuestas a la segunda y tercera dificultades del artículo.—En ninguna de las sentencias se debe suponer que el dominio de los ángeles sobre la materia sea un obstáculo para las leyes fijas por las que se rige el mundo corpóreo. Esta cuarta concepción de Cayetano, que él atribuye a Santo Tomás, acerca de la presidencia angélica sobre el mundo corpóreo, podría tal vez tomarse en política como base para un sufragio electoral y un cuerpo legislativo verdaderamente representativo en que hubiese una representación integral cualitativa, no cuantitativa.

[60] **q.110 a.2 título.**—Preguntar si la materia corpórea obedece *ad nutum*, es decir, al arbitrio, al imperio, a la simple intimación de la voluntad de los ángeles, equivale a preguntar si los ángeles pueden hacer por sí mismos, sin el concurso o intervención de las causas propias naturales, que la materia se transforme, pasando de unas formas a otras; por ejemplo, hacer, como cree el vulgo ignorante respecto de las brujas, que mujeres se cambien en aves o víboras.

[61] **q.110 a.3.**—El movimiento local es el más perfecto, según dice el Filósofo, si se atiende sólo al término *a quo*, es decir, a la carencia que en él se supone, que es el carecer de estar en tal o cual lugar; pero no parece que sea el más perfecto si se atiende al término *ad quem*, o sea a la perfección o acto que por el movimiento se adquiere; en este sentido es quizás el menos perfecto: tan secundario y extrínseco como es lo que antes de tal movimiento falta, lo es lo que por él se adquiere. Parece, pues, que pudiera decirse que es el menos imperfecto y, a la vez, el menos perfecto. Parecen más efectivos el segundo y tercer argumentos del artículo, es decir, la autoridad de los filósofos y el hecho experimental de mover el alma al cuerpo.

[62] **Ibid.**—El hecho de que los ángeles, y lo mismo los demonios, pueden mover localmente los cuerpos, transportándolos de un

lugar a otro con una celeridad a veces imperceptible para nosotros, es, en parte, la clave para explicar ciertos fenómenos extraordinarios que llegan a parecer verdaderos milagros, de los cuales habla el Santo en las dificultades del artículo siguiente. Pueden, efectivamente, los espíritus transportar rápidamente de un lugar a otro semillas o gérmenes activos, que, aplicados a otros elementos pasivos, dan por resultado nuevos seres individuales, cuyo origen o formación, aunque completamente dentro de los poderes de la naturaleza creada, nos es a nosotros desconocido y nos arrebata en admiración. Estos fenómenos, sin ser nunca verdaderos milagros, pueden ser, y son a veces, hechos verdaderos, es decir, no simplemente fantaseados o ilusorios. Para el discernimiento de estas cosas, que no es necesario ni razonable negar siempre, es preciso acudir a la finalidad y circunstancias de los hechos: siempre que en ellos vaya envuelto algo contrario a la fe o a las sanas costumbres, ténganse tales hechos por obras de embaucadores bajo la influencia de los malos espíritus. Hasta dónde llega este poder de los espíritus, nos es a nosotros desconocido. «Cuánto pueden, no lo sabemos», dice Santo Tomás en el opúsculo 10, artículo 16. Según la mente del Santo, parece que pueden mover los cuerpos con moción local y con movimiento proporcionado a su virtud; pero no pueden mover *cualquier* cuerpo con *cualquier* clase de movimiento. Así, por ejemplo, «aunque pueden mover cualquier parte de la tierra, no pueden mover toda la tierra, porque al hacerlo cambiarían el orden del mundo, que no está en proporción de su naturaleza» *(De malo* q.16 a.10 ad 8). Tal vez este modo de pensar del Santo obedezca en parte a su concepción de la tierra como centro del universo material. En este caso tendría esto el valor que tiene tal concepción. Parece, no obstante, absolutamente cierto que no ha de permitir Dios a los espíritus, en caso de que tuviesen poder para ello, cambiar la constitución y orden del mundo. Menos se lo permitirá al hombre, que, por otra parte, está mucho más lejos de tener tal poder. Ciertamente que los ángeles no pueden causar o producir por sí solos ningún compuesto material que no está contenido en ellos ni formal ni virtualmente, sino sólo inteligiblemente, lo cual no es suficiente para poder producirle.

[63] **q.110 a.4 ad 1.**—Entiéndase por esta respuesta en qué sentido se debe tomar lo que se dice ordinariamente de que los santos hacen milagros.

[64] **Ibid., ad 2.**—Los hechos milagrosos, no en absoluto, sino en cuanto a nosotros, que nos admiramos ante ellos y los tenemos por tales porque desconocemos su causa natural, de los cuales habla el Santo en esta respuesta segunda, se dice que los hacen los malos cristianos «por signos de justicia pública o notoria» porque no hay en tales personas más que apariencia y ficción de justicia y de virtud; y hacen tal engaño por permisión y por inescrutables designios de Dios, que para la manifestación de su poder y de su bondad puede valerse no sólo de las malas criaturas racionales, sino hasta de las irracionales. La justicia, en cambio, de los buenos se llama aquí *pública,* es decir notoria, manifiesta, que no engaña a nadie, porque es verdadera. La de los malos se llama *privada,* es decir, oculta, engañosa, falaz. Aunque también se refiere esto, como ya se ha dicho en la introducción a este artículo, al carácter universal y particular que tienen respecto al hombre Dios y el demonio respectivamente.

[65] **q.111 a.1.**—Explica el Santo en este artículo cómo ilumina

el ángel al hombre, adaptándole, bajo especies o semejanzas sensibles, la verdad inteligible, y, en cambio, no explica aquí cómo lo ilumina confortándole el entendimiento, porque, como ha dicho en el comienzo del artículo, la iluminación del ángel al hombre, en parte, es semejante y en parte es desemejante de la iluminación de unos ángeles a otros, es decir, semejante en cuanto a la confortación del entendimiento, pero diversa en cuanto a la adaptación de la verdad; por eso explica aquí el Santo el modo de la adaptación y no del confortamiento, que sería repetir lo que ha dicho en el artículo primero de la cuestión 106, donde puede verse. Recuérdese lo dicho en la introducción sobre la explicación de la iluminación por confortamiento del entendimiento mediante la presencia y proximidad.

[66] **Ibid., ad 3.**—Esta iluminación la percibieron como efecto del ángel los patriarcas Abrahán (Gen. 22,11) y San José (Mt. 2,13) y otros muchos, como nos consta por las Sagradas Escrituras y por las vidas de los santos. Pero comúnmente no se percibe bajo este aspecto, es decir, se percibe la iluminación, pero no el que ésta venga del ángel. No por eso debe el hombre agradecer y estimar menos tantas luces divinas que recibe mediante los ángeles, los cuales hemos de creer que las dan en proporción de su caridad comunicativa y de su proximidad suma a la fuente de todas las luces, así como en proporción del cuidado y amor que nos tienen y de su fidelidad en el cumplimiento de su misión de guiar ininterrumpidamente a los hombres, sus protegidos. ¡Cuántas veces le sorprenderán al hombre ráfagas de luz divina «sobre las cosas que ha de creer y las que ha de obrar» (ad 1), sin pensar él que es su ángel custodio el que está a su lado proyectándoselas!

[67] **q.111 a.2.**—Tres cosas trascendentalísimas respecto de la voluntad libre del hombre pueden y deben notarse bien en este artículo. *Primera:* Que sólo Dios puede inmiscuirse interiormente en las determinaciones libres de la voluntad, moviéndola y cambiándola desde dentro de ella, intrínsecamente, eficientemente, físicamente, con moción de suyo eficaz, que consigue infaliblemente el efecto o fin intentado al moverla, sin que por eso deje de ser tal determinación de la voluntad conforme al carácter y condición de libre de ésta. *Segunda:* Que *Dios puede,* por lo tanto, hacer esto, *según* la mente indiscutible de Santo Tomás. *Tercera:* Que ni las pasiones, ni las tentaciones, ni los hombres, ni los ángeles buenos o malos, ni nada, en fin, creado puede coaccionar o forzar de ningún modo la voluntad humana para hacerla querer de hecho lo que ella no quiere querer, es decir, que nada ni nadie puede despojar al hombre de la libertad interior, de la responsabilidad y del mérito; porque sólo Dios puede determinar la voluntad libre eficazmente, interiormente como agente y exteriormente como objeto, y Dios, al hacerlo, no está en contra de la voluntad, ya que es El precisamente quien le da su naturaleza y su inclinación o querer, que por eso mismo será siempre tal inclinación o querer conforme a la naturaleza libre de la voluntad. Estas tres cosas están tan igual y perfectamente claras en este artículo como en otros muchos lugares de las obras del Santo para todo el que simplemente quiera leerlas. Véase la nota 34.

[68] **q.111 a.3 título.**—Bajo el nombre de imaginación deben entenderse en este artículo todos los sentidos interiores, según advierte el cardenal Cayetano. Efectivamente, en el artículo primero de la cuestión ha estudiado el Santo el influjo de los ángeles en el

entendimiento del hombre; en el segundo artículo, el influjo de los mismos en la voluntad; en el cuarto estudia el influjo en los sentidos externos; el influjo sobre el cuerpo, en cuanto tal, lo ha estudiado en la cuestión anterior en común con todos los demás cuerpos. Quedaría, pues, sin estudiarse el influjo en los otros sentidos internos si este artículo tercero se refiriese exclusivamente a la imaginación.

[69] **q.111 a.3.**—Este artículo debe servir de clave para explicar las visiones imaginarias, sean éstas de buen o mal signo. Del artículo se desprende que estas imaginaciones o representaciones pueden proceder de tres distintas clases de causas, pudiendo intervenir o no intervenir en ellas los sentidos externos, como advierte el Santo al final del artículo. Estas causas pueden ser: *a)* la voluntad del sujeto, que pone en función la imaginación para que represente lo anteriormente sentido, llegando a veces hasta no distinguir el mismo sujeto esta representación, puramente imaginaria, de una verdadera sensación actual de los sentidos externos; *b)* la conmoción natural de los espíritus y humores corporales, que hacen en los sensorios internos las veces de los objetos externos transmitidos desde el exterior por los sentidos externos, y a veces hasta ponen en función los mismos sentidos externos como si en el acto obrasen sobre ellos objetos sensibles reales y exteriores; *c)* y, finalmente, los estímulos o excitantes externos que no sean los propios de tales representaciones imaginarias, entre los cuales están los espíritus buenos o malos, que pueden también excitar la imaginación mediante los sentidos externos o internos o mediante la conmoción de los humores internos, sirviéndose en todo caso del movimiento local de algunos estimulantes naturales de fuera o de dentro del hombre. A este triple influjo se presta más una naturaleza débil, enferma o anormal que la naturaleza robusta, sana y varonil. Todos los casos de ilusión y alucinación tienen su origen en alguno de estos tres factores. Pero adviértase (ad 2) que los ángeles, los buenos como los malos, no pueden, en este respecto, más que actuar lo que está en potencia en la imaginación del hombre, y en ésta tampoco puede estar sino lo que de algún modo ha llegado a ella por los sentidos exteriores.

[70] **q.111 a.4 "Sed contra".**—*Aorasia*, según su etimología griega, significa «falta de vista»; de las palabras *a* = carencia, falta, negación, y *opsis* = vista.

[71] **q.112 a.2.**—Sucede con frecuencia en Santo Tomás que la doctrina sentada y formulada por él a modo de principios para probar ciertas conclusiones es más importante que las conclusiones mismas para las que se formula. El artículo presente es uno de estos casos. Más importante que si los ángeles son o no todos enviados a los ministerios humanos es el principio que establece el Santo para probar la conclusión negativa. Este principio es el siguiente: «El orden no se dispensa por Dios sino en beneficio de un bien superior a tal orden». El orden de la naturaleza, por ejemplo, se dispensa en los milagros para servicio del orden de la gracia, es decir, para confirmación de la fe. Mas el orden de la gracia, al cual pertenece la ordenación angélica, no tiene otro orden superior en beneficio del cual se pueda dispensar, y, por otra parte, sería inútil tal dispensa respecto del hombre, puesto que éste no podría venir en conocimiento de semejante dispensa.

[72] **q.112 a.3 título.**—Aunque la nomenclatura de ángeles *ministrantes* y *asistentes* está tomada, como lo dice el Santo en el ar-

tículo, de lo que vemos en las cortes regias humanas, el significado no corresponde totalmente. En lo humano, asistentes son los que están siempre ante el rey pendientes de su palabra y pensamiento. En lo divino son ángeles asistentes: *a)* los que contemplan siempre e inmediatamente la esencia divina, y *b)* los que ven inmediatamente en la claridad de la esencia divina los secretos de los divinos misterios. En el primer sentido, todos los ángeles son asistentes; porque dondequiera que se encuentren, allí está Dios y allí ven su esencia; donde está Dios, allí están el cielo y la bienaventuranza. Pero en el segundo sentido no todos los ángeles son asistentes, como se explica en el cuerpo del artículo, y en este segundo sentido se ha de entender el título del artículo.

[73] **q.112 a.3.**—En este sentido se ha de entender la oración de la Iglesia en la fiesta de San Miguel Arcángel: «¡Oh Dios, que con admirable orden dispones los ministerios de los hombres y de los ángeles! Concédenos misericordiosamente que nuestras vidas sean protegidas aquí en el suelo por los mismos que, *cumpliendo tus ministerios, están siempre en el cielo gozando de tu presencia*».

[74] **q.112 a.4 ad 1.**—Según, pues, la doctrina del Santo, son enviados a los ministerios humanos cinco de los nueve coros: los ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y principados; pero no los cuatro restantes: las dominaciones, los tronos, los querubines, los serafines. Las dominaciones se cuentan, por tanto, entre los ángeles ministrantes, porque disponen y mandan lo que han de hacer los ángeles que son enviados; pero ellos no son enviados. Por eso son cinco los órdenes enviados y cuatro los no enviados; seis los ministrantes y tres los asistentes.

[75] **q.112 a.4 ad 2.**—Por el modo particular de hablar en este caso y porque, de ordinario, en el conflicto de opiniones o sentencias expone primero la que no acepta, parece manifiesto que Santo Tomás prefiere en este caso el sentir del Pseudo-Dionisio, según el cual el número de los ángeles asistentes es mayor que el de los ángeles ministrantes, en contra de San Gregorio, que opina ser mayor el de los ministrantes que el de los asistentes. Admite, no obstante, Santo Tomás que la opinión de San Gregorio y el principio platónico en que se funda se salvan en cuanto al número de coros asistentes y de coros ministrantes, dado caso que hay seis coros de ministrantes y sólo tres de asistentes. El *millia millium* de los ministrantes, que dice el profeta, significaría, según San Gregorio, miles o millares de millares, de un modo indefinido para expresar su excesivo número, mientras que el *decies millies centena millia* de los asistentes serían sólo y definidamente diez veces mil veces cien mil, es decir, mil millones, o sea, $100.000 \times 1.000 \times 10 = 1.000.000.000$. En cambio, según el Pseudo-Dionisio, el *millia millium* de los ministrantes sería sólo y definidamente mil veces mil, o sea, un millón, contra los mil millones de los asistentes. Como advierte Santo Tomás al final de la respuesta, lo que quiere decir todo esto es que tanto los ministrantes como los asistentes son sin número, excediendo todas nuestras cifras y logaritmos la multitud de aquellos bienaventurados espíritus y superando a la multitud de las cosas visibles en la desproporción con que los cielos superan a la tierra. Hermosamente dice el V. Granada, ponderando la divina hermosura y la bienaventuranza accidental del cielo, que aquellos hermosísimos espíritus angélicos «son tantos en número que sobrepujan la muchedumbre de todas las especies cria-

das, de manera que, aunque no son infinitos, todavía son innumerables, porque nadie puede contarlos sino sólo aquel que cuenta la muchedumbre de las estrellas y llama a cada una por su nombre» (I.1 c.6 p.29, ed. de la BAC).

[76] **q.113 a.2 título.**—Para distinguir bien este artículo del artículo cuarto de esta misma cuestión, nótese que aquí se pregunta si a cada hombre custodiado, sin suponer ni determinar si son custodiados todos y cada uno de los hombres, corresponde un ángel custodio distinto o si un mismo ángel guarda a la vez a muchos hombres o a todos los custodiados. En cambio, en el artículo cuarto se pregunta si todos y cada uno de los hombres son custodiados por los ángeles. Son, pues, dos cuestiones distintas: la una equivaldría a preguntar si el número de ángeles custodios es igual al de hombres custodiados; la otra, si el número de hombres custodiados es igual al de hombres en absoluto. No obstante, la segunda cuestión queda ya implícitamente resuelta con la razón que se da para resolver la primera; porque si a los hombres se debe custodia particular en virtud de ser todos y cada uno individualmente incorruptibles en cuanto al alma, como las especies de seres inferiores, parece que se deba la custodia individual a todos y cada uno de los hombres, ya que todos son tales. Está plenamente justificado, sin embargo, el artículo cuarto, porque el Santo resuelve en él especiales dificultades, que estaban fuera de lugar en el segundo.

[77] **q.113 a.2.**—En la Sagrada Escritura se mencionan muchos ángeles tutelares o custodios individuales; por ejemplo: el de Agar (Gen. 16,1), el de Jacob (Gen. c.31.32.33), el de Elías (3 Reg. 13,18), el de Daniel (Dan. 13,55 y 59), el de Zacarías (Zach. c.1) el de San Pedro (ad 12,7), etc. La frase del Evangelio «angeli eorum», «*sus* ángeles», parece insinuar también este carácter individual de la guarda angélica.

[78] **q.113 a.2 ad 3.**—Para completar esta respuesta, véase la respuesta a la dificultad primera del siguiente artículo.

[79] **q.113 a.3.**—Aunque algunos teólogos creen que el arcángel San Miguel es en absoluto el supremo de los ángeles, porque en el Apocalipsis (12,7) y en la liturgia se le denomina *Princeps militiae caelestis*, y otros opinan que hay dos arcángeles con el mismo nombre, uno el ángel supremo en absoluto y otro el capitán de la Iglesia militante, a los cuales la Iglesia venera simultáneamente con una misma fiesta, el 29 de septiembre (cf. GONET, disp.14 n.14), Santo Tomás opina que San Miguel es sólo el primero del coro de los principados, o sea el supremo ángel de los enviados a los ministerios humanos, llamado por eso «Príncipe de las huestes celestes». Asimismo parece que San Gabriel es el primero entre los arcángeles, puesto que trajo a los hombres los anuncios más grandes (Lc. 1,19.26), y San Rafael sería el primero del coro de los ángeles, según la mente de Santo Tomás.

[80] **Ibid., ad 2.**—Estas palabras y las que a ellas corresponden en el cuerpo del artículo sugieren la creencia del Santo en la existencia de ángeles custodios especiales para cada una de las colectividades humanas que tengan directamente alguna ordenación al fin último del hombre. Es doctrina universalmente aceptada que hay ciertos ángeles tutelares de la Iglesia católica, cuyo capitán jefe es el arcángel San Miguel, como lo era asimismo del pueblo de Israel o de la Sinagoga (Dan. 10,21), a la cual sucedió en todos los privilegios

y prerrogativas de la Iglesia. Es doctrina probabilísima que cada reino o nación tiene también su ángel custodio particular, pues comúnmente se entienden como tales el «Príncipe» de los persas, de los griegos y de los judíos de que se habla en Daniel (12,1). También se cree que cada Iglesia particular, cada comunidad religiosa, cada cofradía, cada ciudad, etc., tienen el suyo. La liturgia de la Iglesia parece suponer que también ciertos lugares los tienen, pues dice en una de sus oraciones para pedir la protección de nuestras mansiones: «Visitad, Señor, os rogamos, esta mansión y ahuyentad lejos de ella las insidias todas del enemigo; y vuestros ángeles santos que la habitan nos guarden en paz», etc. Dice a este propósito el comentarista Silvio: «No sería sin razón atribuir a estos ángeles custodios el hecho de que los colegios religiosos y seminarios sean tan pocas veces devastados con incendios, tempestades y otras calamidades a pesar de estar habitados por una juventud tan numerosa y variada» (com. a este artículo). Santo Tomás insinúa en este artículo tercero y expresamente lo afirma en el libro segundo de las *Sentencias* (dist.11 q.1 a.2 ad 4) que «el hombre constituído en prelacía es iluminado por un ángel del orden inferior acerca de aquellas cosas que se refieren al estado de su persona particular. Mas es también iluminado por otro ángel príncipe sobre las cosas que miran al régimen de la multitud que le está sujeta». Son, pues, tres las clases de ángeles tutelares o custodios de los hombres, a saber: *a)* ángeles custodios de cada uno de los hombres en particular y en cuanto tales; *b)* ángeles custodios de algunas de las colectividades humanas, y *c)* ángeles custodios de las personas que tienen gobierno de la multitud, para aquellas cosas que a dicho gobierno se refieren; aunque en Santo Tomás no está claro si el ángel custodio de las personas que están al frente de una multitud, en cuanto tales, es el mismo o distinto que el ángel custodio de tal multitud.

[81] **q.113 a.4.**—La doctrina de este artículo, en cuanto a la universalidad de la guarda angélica de todos los hombres y en cuanto a la razón o motivo de la misma, está sancionada por la liturgia de la Iglesia en uno de los himnos de la fiesta de los Santos Angeles Custodios:

Custodes *hominum* psallimus angelos,
Naturae fragili quos Pater addidit
Caelestis comites insidiantibus
No succumberet hostibus.

No se dice en este himno «ángeles custodios de los *fieles*», sino «ángeles custodios de los *hombres*», pareciendo esto indicar que la custodia angélica se da a los hombres no en cuanto fieles, sino en cuanto hombres, y, por tanto, a todos y cada uno de ellos, puesto que a todos se la hace necesaria la *natural flaqueza común*. Sin embargo, como en la Sagrada Escritura no consta claramente tal doctrina y la Iglesia tampoco ha hecho ninguna definición explícita y formal de ella, no se debe tener por doctrina de fe explícita, aunque no se pueda racionalmente dudar de ella, ni menos negarla.

[82] **q.113 a.5.**—Ya se ha advertido en la introducción a esta cuestión que el Santo cambió en este lugar de la SUMA la opinión que había sostenido en el comentario a las *Sentencias* (1.2 dist.11 q.1 a.3 ad 3), pues en las *Sentencias* defendió que se daba la custodia angélica individual desde el momento de la infusión del alma racional en

el útero materno, y en la SUMA enseña que tal custodia no se da hasta el momento de nacer cada hombre.

[83] **q.113 a.6.**—"Como el humo ahuyenta a las abejas y la fetidez a las palomas, así el hedor y deplorable horror del pecado hace alejarse de nosotros al ángel custodio de nuestras vidas» (SAN BASILIO, *In Ps. 33*). No, ciertamente, que huyan los ángeles de nosotros, sino que no impiden, como tampoco lo impide Dios, que, abandonado, caiga el hombre en el pecado.

[84] **Ibid., ad 3.**—Dice el gran Cayetano comentando esta respuesta de Santo Tomás: «No dice la letra de esta respuesta que el ángel tutelar esté a la vez en el cielo y en el lugar donde está su custodiado, lo cual, suponiendo que éstos sean lugares distintos, es imposible, puesto que el ángel no está más que donde obra y sólo puede obrar en un lugar determinado; sino que, como la solícita madre, aun ocupada en sus faenas domésticas, vela constantemente y con solicitud indeficiente sobre su niño y acude a su primer vagido a socorrerle y consolarle, así el ángel custodio, estando en el cielo, no abandona a su cliente en cuanto al efecto, pues vela sobre él y puede acudir instantáneamente en su socorro cuando fuese menester».

[85] **q.113 a.7.**—*Los ángeles, como la Virgen y todos los bienaventurados*, desde el primer instante en que entran a disfrutar de la bienaventurada cumplida, no son ya capaces de sufrimiento de ninguna clase ni volverán ya a tener dolor o sentimiento alguno penoso por nuestros pecados, por nuestros males de la tierra o del infierno ni por cosa alguna; todo esto es incompatible con su condición de bienaventurados, la cual debe excluir por toda la eternidad hasta la misma posibilidad o temor de todo sufrimiento y privación. Se dice, no obstante, metafóricamente, que sufren por nuestros males y se compadecen de nosotros en cuanto que obran y se conducen realmente respecto de nosotros y de nuestros males *como si* realmente padeciesen o como obrarían al vernos pecar o sufrir si ellos estuviesen realmente en estado de poder padecer. No tienen el dolor o sufrimientos en sí mismos; pero tienen para con nosotros los efectos y, a veces, la expresión externa que suponen el dolor y la compasión, como los tendrían si realmente padeciesen. No hay en esto, sin embargo, simulación alguna engañosa o ficción. Nuestros pecados y nuestros males harían de suyo tal dolor y sentimiento en los bienaventurados si éstos fuesen capaces de ello, y la actitud sincera y justa de los bienaventurados ante nuestros pecados y males deben hacernos reaccionar en conformidad con lo que ella significa y para lo que los santos la adoptan a veces sensiblemente.—Pregunta el comentarista Silvio, sobre este lugar, si al menos sufrirán los ángeles custodios de los hombres condenados al verse privados ellos mismos del gozo accidental que tendrán los ángeles custodios de aquellos que se han salvado. Responde negativamente; en primer lugar, porque dichos ángeles conforman su voluntad a la divina, y en segundo lugar, porque este gozo accidental que tendrán los ángeles de los que se salvan se deberá: *a)* a ver cumplida la voluntad de Dios; *b)* a ver llenas por sus protegidos las sillas de los ángeles caídos, y *c)* a la satisfacción de haber cumplido ellos su deber; mas la primera y tercera de estas razones de gozo no cabe duda que las tendrán igualmente todos los ángeles custodios, y la segunda tampoco les faltará a los ángeles custodios de los condenados, ya que verán las sedes

ocupadas por otros elegidos, y si no las ocupan sus protegidos no es por culpa o negligencia suya.

[86] **q.113 a.7.**—Oportunamente advierte Báñez que no se deben entender estas palabras como si el Santo quisiera decir con ellas que los ángeles quieren el pecado de sus clientes, del mismo modo que el mercader quiere arrojar sus mercancías al mar ante el peligro de naufragio; lo cual equivaldría a decir que los ángeles quieren simplemente el pecado, como el mercader quiere también simplemente arrojar al mar sus mercancías. Lo que sí quieren de este modo los ángeles y los demás bienaventurados es la pena o castigo del pecado, como claramente se infiere de las palabras del cuerpo del artículo. Mas respecto al pecado mismo no lo quieren de ningún modo en cuanto a su comisión; sólo lo permiten en el sentido de tolerarlo, como lo permite Dios.

[87] **q.113 a.7 ad 1.**—Por sentido literal entiende aquí el Santo el sentido que directa e intencionadamente expresan las palabras del hagiógrafo; en el caso, el llanto de los nuncios o enviados de Ezequías. El sentido alegórico es aquí la enseñanza espiritual relativa a la fe que bajo esta alegoría quiere inculcar el autor sagrado, es decir, el celo que deben manifestar los apóstoles y predicadores sagrados ante el pecado. Y, por último, el sentido anagógico es el mismo sentido espiritual en cuanto relacionado con la vida superior bienaventurada, es decir, el deseo de la salvación de los hombres, expresado metafóricamente por las lágrimas ante el fracaso.

[88] **q.113 a.8 título.**—Esta lucha o aparente discordia entre los diversos ángeles tutelares se ha de entender de tal modo que no lleve consigo el que disientan en algo sus voluntades y sin el menor menoscabo de su santidad y bienaventuranza. Puede muy bien hermanarse con esto el que sienta cada uno de ellos interés y celo por sus respectivos clientes, cuyos intereses, bienes y fines particulares pueden ser contrarios; en cuyo caso, no sabiendo los respectivos ángeles tutelares cuáles de esos intereses o bienes son conformes a la voluntad de Dios, consultan el juicio divino, y, entre tanto que lo conocen, cada uno aboga por su protegido. Pero todos quieren un mismo fin, que es el juicio y la voluntad de Dios, y tan pronto como lo conocen cesa toda oposición entre ellos. No hay, pues, entre ellos contrariedad formal o de fin, sino únicamente contrariedad material, es decir, de méritos, según ellos los ven. Tampoco implica esto ignorancia por parte de los ángeles, sino simple nesciencia de algunos de los méritos, entre los cuales parece haber conflicto porque se desconocen, y nesciencia de la voluntad y juicio de Dios. A propósito de esto dice Santo Tomás en el segundo libro de las *Sentencias* (dist.11 p.2.ª a.5 ad 1) que «a la amistad o concordia no se opone la diversidad de opiniones, sino únicamente la diversidad de voluntades».

[89] **q.114 a.1.**—Aunque a primera vista parece que el cuerpo del artículo no responde a la pregunta del título, se trata en realidad de una verdadera y auténtica demostración *a priori*, en la cual, al dar las causas y el modo de por qué y cómo tientan al hombre los demonios, se demuestra de hecho que le tientan. Cuando dice el Santo que la ordenación del ataque o tentación de los demonios procede de Dios, no se ha de entender esto como si Dios positivamente dispusiese como en un orden de batalla o determinase qué demonios han de tentar y de qué modo, o con qué orden, o contra qué virtud, etc., sino que se ha de entender en el sentido de que Dios ordena al bien de los

tentados la tentación misma de los demonios. Como advierte el Santo en la respuesta a la primera dificultad, ni siquiera envía Dios los demonios a tentar cuando y en cuanto éstos instigan al pecado, aunque sí los envía algunas veces a combatir a los hombres cuando el combate es sólo un castigo de los hombres. El apóstol Santiago nos dice: «Nadie en la tentación diga *soy tentado por Dios*. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie» (1,13). Y San Pablo escribía a los corintios: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas, *antes dispondrá con la tentación el éxito* para que podáis resistirla» (1 Cor. 10,13).

[90] **q.114 a.2 título.**—Se dice que tienta el demonio, que tienta Dios, que tienta el hombre a Dios y al hombre, que tientan la carne y el mundo. En todos los casos se tienta para saber; pero de distinto modo y con muy distinta finalidad. El demonio tienta siempre para el mal; Dios, nunca; el hombre tienta así algunas veces, pero como ministro del demonio; la carne y el mundo tientan sólo material o instrumentalmente, es decir, en cuanto dan materia u ocasión con sus estímulos y concupiscencias para que el hombre dé a conocer, con su modo de reaccionar ante tales estímulos, su voluntad, y también en cuanto que el demonio se sirve de una y otro como de instrumentos para inclinar al hombre al mal. El hombre se dice que tienta a Dios, ya sea imitando el pecado de los ángeles caídos o ya tratando temerariamente de explorar la voluntad y el poder divinos. Dios tienta al hombre como para conocer su voluntad, que de sobra la conoce; pero en realidad, para hacérsela conocer al hombre mismo. Explicando San Agustín las palabras del Deuteronomio *te prueba Yavé, tu Dios, para saber si amáis a Yavé, vuestro Dios* (Deut. 13,3), escribe: «Os tienta el Señor vuestro Dios para saber (así en el hebreo, que equivale a nuestro *para que se haga manifiesto);* se dice para saber, como si se dijese: para haceros a vosotros saber» (q.57 in Gen.). Y en la cuestión 58 de la misma obra, sobre las palabras del Génesis *ahora he visto que en verdad temes a Dios* (Gen. 22,12), dice: «Lo cual significa *ahora te hice conocer*».

[91] **q.114 a.3.**—Como se ha dicho en el artículo y nota anteriores, la carne y el mundo dan por sí mismos materia y ocasión de pecados con sus inclinaciones, estímulos y concupiscencias, que inducen a la voluntad libre a seguirlas, contra el orden de la recta razón y de las reglas de moralidad. Si la voluntad libre consiente en esto, ya está consumado el pecado sin necesidad de que intervenga en ello inmediatamente el demonio. No tiene el hombre tanta necesidad del demonio para ser malo. Si el propio demonio, con naturaleza sana y tan elevada, pecó sin necesidad de nadie, ¡cuánto más podrá pecar así el hombre, de naturaleza corrompida! En su *Hamartigenia* u *Origen del pecado* (v.553-558, ed. BAC, p.276) dice Prudencio: «Pero ¿por qué he de atribuir yo todo el mal del mundo y de los hombres a la envidia del enemigo maligno, siendo así que todos nuestros males, concreción de nuestras almas, reciben del corazón, como de su padre, la índole, la dirección, la esencia de cuanto son y cuanto valen?» Y San Gregorio de Nacianzo, en sus *Tretast.* n.52, escribe:

Quid culpam in hostem semper ipsi vertimus,
Cum nostra praestent robur ipsi crimina?
Te, criminare prorsus, aut certe magis.
Ignis tuus nam flamma vero demonis, etc...

[92] **q.114 a.4.**—La lectura de este artículo debe completarse con la lectura del artículo 4 de la cuestión 110.—Por milagros verdaderos puede entenderse: *a)* hechos sensibles que en realidad de verdad, y no sólo en apariencia o por desconocimiento nuestro, sobrepasan el poder de toda la naturaleza creada, que son los milagros auténticos, o *b)* ciertos hechos extraordinarios que, como hechos, son verdaderos, reales y auténticos, no imaginarios, aunque no exceda su producción todas las fuerzas de la naturaleza creada. Está claro que los demonios no pueden hacer auténticos milagros, puesto que todo su poder está dentro del ámbito de la naturaleza creada; pero sí pueden hacer hechos auténticos extraordinarios verdaderos, que parecen milagros por sobrepasar el poder y conocimientos del que los presencia. El Santo habla en este artículo de los milagros que se dicen verdaderos y auténticos como hechos, no como milagros. Puede preguntarse hasta qué punto las obras maravillosas y engañosas de los demonios pueden excusar a los hombres que por ellas están en error o fuera de la Iglesia católica. Ya en otro lugar respondimos: *a)* con el texto de San Pablo a los Corintios (1 Cor.10,13): *Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas,* y *b)* que tienen los hombres a su alcance eficaces remedios contra tales signos engañosos; pues, por una parte, mayores signos y muchos milagros auténticos se han hecho en confirmación de la Iglesia y de la verdad, y, por otra parte, ya nos previno y amonestó Cristo en su Evangelio que fuéramos cautos contra tales signos (Mc. 3) y falsos profetas (Mt. 24,24 ss.).

¿Hasta dónde se extiende en este aspecto el poder de los demonios? No es fácil conocerlo o determinarlo en los casos concretos. La norma o regla general absolutamente cierta es: los demonios sólo tienen virtud *eductiva,* de ningún modo virtud *creativa;* por tanto, sin un sujeto o materia y sin una potencia subjetiva en los mismos, nada pueden hacer. Se ha de dar por supuesto que los demonios tienen mayor poder natural que el hombre y que conocen mejor la naturaleza y las causas segundas de cualquier efecto natural, pudiendo, por tanto, servirse de los elementos activos y pasivos naturales para obrar cosas que maravillan al hombre por sobrepasar su poder y conocimiento; pueden, por ejemplo, causar ilusiones en nuestros sentidos, realizar rapidísimas e imperceptibles sustituciones de cuerpos, hacer aparecer cuerpos por ellos producidos con el concurso de los elementos naturales o cuya forma toman ellos mismos, acelerar la fecundación, germinación y evolución de las semillas colocándolas en las condiciones más favorables, etc. Todo esto lo hacen o lo intentan hacer hoy en menor escala la ciencia y la destreza humanas. No es, pues, de extrañar que lo hagan los demonios, según, por otra parte, nos consta de hecho por las narraciones históricas, los Evangelios, los Santos Padres, etc. No conocemos nosotros todas las fuerzas de la naturaleza que ellos conocen, y por eso no podemos tampoco conocer taxativamente lo que ellos pueden hacer mediante ellas; pero sí conocemos: *a)* que ese poder es limitado, y *b)* que algunas cosas ciertamente no pueden hacerlas. También es cierto el comercio de algunos hombres con los demonios para predecir cosas futuras y obrar hechos portentosos. Incluso pueden aparentar los hombres hacer ellos esto en muchos casos, pero haciéndolo en realidad invisiblemente los mismos demonios. A la luz de estas verdades se han de interpretar los fenómenos extraordinarios del espiritismo y magnetismo.

[93] **q.114 a.5.**—Nótese que no son dos opiniones o sentencias, sino tres, las que se exponen en este artículo. El Santo, por consideración y respeto a otros doctores, identifica la tercera sentencia, que es la suya y distinta de las otras dos, con la segunda, como completando ésta. Aunque en todos los escritos del Doctor Angélico no hay una alusión, al menos directa y explícita, a su persona, no es difícil ver la posible relación del contenido de este artículo con la decisiva victoria espiritual del Santo en el castillo de Rocaseca.

[94] **q.115 a.1.**—Desde los primeros albores de la filosofía nos encontramos ya con el problema difícil de la actividad de los cuerpos, ante la dificultad de explicar ésta, y nos encontramos también en la historia del pensar filosófico con frecuentes desviaciones hacia el ocasionalismo, que sólo concede a los cuerpos ser ocasión de obrar o simples medios a través de los cuales obra Dios solo en las acciones que parecen proceder de los cuerpos. Paralelamente hallamos también afirmada esta auténtica actividad, que Santo Tomás dice ser manifiesta a los mismos sentidos respecto de algunos cuerpos, desde el primer capítulo de la Sagrada Biblia, en que se nos presenta al Creador produciendo los seres materiales y dotándolos de virtud y de operaciones para llenar todas las necesidades corporales del hombre. Santo Tomás, contra su práctica ordinaria, dedica sólo cinco líneas, dos al comienzo y tres al final del artículo, a exponer y probar la tesis, dedicando el resto del largo artículo a refutar las tres clases de errores fundamentales en esta materia. La explicación de la tesis está dada más bien en la solución de las dificultades. Para la prueba le basta con apelar al dictamen manifiesto del sentido común.

[95] **Ibid., ad 5.**—La afirmación de que los cuerpos son substancialmente operativos puede entenderse en dos sentidos. El uno, significando que la substancia corporal es operativa o activa por sí misma inmediatamente, sin necesidad de potencias accidentales distintas realmente de sí; por ejemplo, que la substancia del fuego produce por sí misma otra substancia de fuego como el calor produce la calefacción. El otro sentido, significando no que cuerpo alguno produzca inmediatamente con su sola substancia acción alguna, sino que esta substancia es el principio o raíz de la virtud con que las cualidades activas de los cuerpos producen acciones y efectos substancialmente semejantes a los cuerpos que se dicen obrar; por ejemplo, el fuego, mediante el calor, cuya raíz es la substancia del fuego, produce la calefacción o alteración que conduce a la producción de otro fuego. El primero de estos sentidos es rechazado por el Santo, enseñando que ninguna substancia creada es principio inmediato o próximo o elicitivo de acción alguna. El segundo sentido es el que defiende en este artículo el Santo y el que explica en la respuesta a la dificultad quinta.

[96] **q.115 a.2 título.**—El significado de este título debe tomarse del sentido explicado en el cuerpo del artículo, puesto que, como advierte Cayetano, todo el artículo está motivado por la célebre expresión de San Agustín, que Santo Tomás trata de explicar y justificar en el mismo. Por *razones seminales* entiende aquí Santo Tomás las potencias activas y pasivas de los cuerpos, que son sus principios de generación y corrupción, obrando en virtud de la forma substancial. Aunque este modo de hablar parezca exclusivo para los cuerpos vivientes, sin embargo, así como la palabra *naturaleza*, que se toma de *nacer*, se ha trasladado de los vivientes a todos los seres, así *la virtud*

seminal se ha trasladado o extendido a significar aquí los principios operativos de todos los cuerpos en cuanto éstos se forman o engendran, vivientes o no vivientes, unos a semejanza de otros y unos por virtud de otros. Para hacerse cargo del significado y alcance de este artículo puede verse (por ejemplo, en *De Trinitate* 1.3 c.9: ML 42,878, o en *De Gen. ad litteram* 9,17,32: ML 34,406) la original teoría agustiniana sobre las *razones seminales,* que es de donde toma Santo Tomás la expresión que trata de explicar en el artículo.

[97] **q.115 a.2.**—El principio de que "las denominaciones se toman de lo sumo o más perfecto» se ha de entender lo mismo en razón de perfección o de potencia que en razón de imperfección o de impotencia. Así, en el lenguaje corriente y vulgar, para significar el vigor físico de un fogoso corcel, decimos: «Este caballo marcha veloz con cuarenta arrobas», suponiendo que este peso es el sumo que en tal marcha es capaz de llevar sobre sí; mientras que para significar la impotencia o debilidad de otro, decimos: «Este rocín no puede ni con su pelo», cuando apenas es capaz de moverse (cf. *De caelo* 1 c.11: BK 281a7, junto con el comentario de Santo Tomás).

[98] **q.115 a.3 ad 2.**—Véase cómo reproduce Cervantes este mismo pensamiento en *El Quijote* (p.2.ª c.45): «A ti digo, ¡oh Sol!, con cuya ayuda el hombre engendra al hombre, a ti digo que me favorezcas y alumbres la obscuridad de mi ingenio...» De esta cooperación del sol y los cielos a la generación de los vivientes se tratará detenidamente en la cuestión 119 al interpretar las ideas de biogénesis medievales. Baste repetir aquí que, según ya hemos dicho en la introducción a esta cuestión, la acción de los cuerpos celestes se reduce a facilitar la acción de los agentes terrestres propios de todos los efectos que en la tierra se producen.

[99] **q.115 a.4 título.**—Este artículo y el sexto de esta misma cuestión hacen las veces de introducción o transición natural a la cuestión siguiente, sobre el hado. En el artículo presente reprueba el Santo radicalmente todo género de adivinanzas de los actos humanos por los astros, sean cuales fueren los procedimientos usados y los fines intentados. Para esto refuta los errores de los que creen con Algazel *(Direct. Inquis.* p.2.ª q.4) que los movimientos de la voluntad humana están sometidos a la acción de los cuerpos celestes y que nuestros actos dependen de la constelación bajo la cual se comienzan y ejecutan. Es verdad, como el mismo Santo advierte hacia la mitad del artículo, que «los cuerpos celestes pueden influir indirectamente en nuestro entendimiento y voluntad en cuanto estas potencias inmateriales se suministran para sus actos de las potencias orgánicas, sujetas directamente al influjo celeste»; mas aun este influjo indirecto es muy distinto respecto de la voluntad y respecto del entendimiento, como lo explica también el Santo. Los mismos astrólogos reconocen que el hombre sabio y cuerdo domina a los astros y no se deja arrastrar por las pasiones que ellos promueven a veces con los cambios atmosféricos.—Por actos humanos deben entenderse en este artículo los actos propios del hombre, es decir, los actos que el entendimiento y la voluntad conjuntamente producen por sí mismas o imperan y regulan en otras facultades. En el grado en que tales actos dependen del entendimiento y de la voluntad, en ese mismo grado no están sujetos por necesidad al influjo de los cuerpos celestes. Como curiosidad histórica respecto a esta materia, puede leerse la célebre

constitución del papa Sixto V (1586) sobre los abusos de la astrología y de la adivinación.

[100] **q.115 a.6.**—La terminología que usa el Santo en este artículo, tan netamente escolástica, es de difícil versión literal a la lengua castellana. «Ser accidente» no significa exactamente lo mismo que «ser accidentalmente». Ser accidente es cualquiera de los nueve géneros de predicamentos en que se desmembra el predicamento general accidente; cada uno de estos seres accidentes es *un* ser esencialmente uno y completo, aunque de existencia precaria; tienen todos *una única* esencia; se producen por una *sola* causa; por ejemplo, el ser blanco, o ser músico, o ser médico. Mas lo que aquí se llama ser accidental o accidentalmente es un ser que resulta de la unión accidental de dos seres completos cada uno de ellos; por ejemplo, ser músico blanco o médico cantante; este ser que resulta de la unión eventual de dos seres, cada uno con su esencia y con su causa propia, cuales son el ser músico y el ser blanco o el ser médico y el ser cantante, ni es propiamente *un* ser, ni tiene propiamente *una* esencia, ni es producido por *una* causa natural, sino que es la unión accidental o casual de *dos* seres completos individualmente o por separado; su esencia es la unión de *dos* esencias completas; es producido por el *concurso de suyo fortuito* de causas o agentes. Este carácter múltiple de dualidad y de relación que implican estos efectos hace imposible y es indicio cierto de que la naturaleza no puede producirlos, puesto que ésta está siempre de suyo determinada *ad unum*. Esto exige una causa intelectual que obre sobre lo que naturalmente es fortuito o casual. Para comprender este artículo debe completarse su lectura con la lectura del siguiente. Recuérdese también que «accidental» no se contrapone aquí ni a substancial, como el accidente predicamental, ni a esencia o esencial en el sentido en que se opone el accidente predicable, sino a «esencia» como *ens* o *res* en cuanto trascendentales e identificados con el *unum* trascendental.

[101] **q.116 título.**—Toda esta cuestión no es más que un simple corolario de la doctrina católica sobre la providencia divina y la libertad humana. La Iglesia católica, en perfecta conformidad siempre con los sanos dictados de la razón humana, ha reprobado siempre terminantemente no sólo todas las formas directas de fatalismo y de creencia en el sino, mas también las prácticas de querer adivinar el porvenir de los acontecimientos libres humanos mediante la observación de los astros o de las rayas de la mano y por cien otros medios que suelen usar los que practican las falaces artes de la adivinación, de la magia y de la astrología. Todo lo cual es una condenación del hado en la acepción pagana de esta palabra. Toda esta materia puede verse extensamente tratada en la mencionada histórica constitución de Sixto V, en 1586, sobre todo lo relacionado con las artes de astrología y de adivinación.

[102] **q.116 a.1.**—Como en el lenguaje corriente la palabra *hado* suele tomarse comúnmente en el sentido pagano y nunca o rara vez en el sentido cristiano en que la admite en estos artículos Santo Tomás, es preferible no usarla nunca, aunque se admita su significado recto, siguiendo en esto el prudente consejo que aquí da San Agustín. Sustitúyasela por la palabra *providencia*, ya se tome ésta en sí misma o ya tal como está impresa en las cosas constituyendo la ley natural.

[103] **q.116 a.3 dif.3.**—Recuérdese el doble aspecto del hado, a saber, causal o esencialmente considerado, para deshacer la aparente

antinomia de ser a un mismo tiempo inalterable y alterable. Tomado el hado por la providencia o poder y voluntad de Dios, es decir, causalmente, tiene la estabilidad que en esta objeción le atribuye Boecio, del entender, del ser, de la eternidad y del punto, frente a la instabilidad del raciocinio, de lo que es engendrado, del tiempo y del círculo, que le conviene si se le considera esencialmente o por parte de las cosas, a las que no quita su contingencia y mutabilidad.

[104] **q.116 a.3.**—Aun considerado causalmente o por parte de Dios, el hado no tiene más necesidad e inmutabilidad que la que la voluntad de Dios libremente le ha dado al determinar la disposición o concatenación de los acontecimientos a él sujetos; es decir: si Dios así lo ha previsto y decretado, así será; pero pudiera Dios libremente haberlo decretado de otro modo, y, en tal caso, así lo hubiera previsto y así sucedería.

[105] **q.117 a.1 "Sed contra".**—Estas palabras del apóstol San Pablo son un eco personal del mandato de Cristo al despedirse de los apóstoles en el día de su ascensión y de su vuelta al Padre: *Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todo cuanto yo os he mandado* (Mt. 28,19). Como San Pablo, la Iglesia católica viene repitiendo con su práctica este eco durante veinte siglos, cumpliendo así el mandato de Cristo.—Aunque, como ya hemos dicho, la finalidad propiamente del artículo es explicar el modo de la transmisión de los conocimientos, o sea de la enseñanza de unos hombres por otros, puede también servir el artículo para refutar a los que niegan la posibilidad o la conveniencia de la enseñanza, principalmente como función primaria de la Iglesia.

[106] **q.117 a.1.**—La lectura de este artículo debe completarse con lo que el Santo ha expuesto en el artículo 1 de la cuestión 106, sobre el modo como los ángeles superiores enseñan o iluminan a los inferiores. Allí mismo dijo el Santo: «Y así también entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos comprenden en síntesis, para acomodarse a la capacidad de los demás».

[107] **q.117 a.1 ad 1.**—El maestro, o todo el que enseña, no pasa inmediatamente de los oídos o de la vista del que aprende, y al que hace llegar sensibilizados sus conceptos en forma de sonidos combinados, por el magisterio oral, o de símbolos representativos, en el magisterio escrito, como dice el Santo en la exposición de esta dificultad. Todo lo demás lo ha de hacer el alumno, incluso el fijar en la memoria las fórmulas habladas o escritas que el maestro directamente no pasa de hacer llegar a su vista u oídos. El maestro es, pues, no la causa principal de las ideas y de la ciencia, sino la causa ministerial que suministra al discípulo los materiales e instrumentos con que el discípulo mismo ha de elaborar la ciencia; como el médico que propina o receta la medicina al enfermo para que ésta produzca en él la salud como ayuda de la naturaleza misma del enfermo, que es la causa principal, así el maestro suministra, convenientemente dispuestos y ordenados por él, los materiales y los estimulantes para el ejercicio de la actividad mental del discípulo, que es la que ha de ser la verdadera causa eficiente principal de la ciencia adquirida. «Signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva» *(De verit.* q.11 a.1 dif.4). Es fundamental y lo más esencial en toda pedagogía y enseñanza hacerse cargo y no

perder nunca de vista este carácter activo-positivo, pero principalmente activo, del educando o alumno.

[108] **q.117 a.1 ad 4.**—La diferencia en cuanto a esto entre el que es enseñado y el que aprende por sí solo o entre aprender por enseñanza o disciplina y aprender por invención, como decían los antiguos (cf. CIC., *Tusc.* I 25,60, y SANTO TOMÁS, *De verit.* q.11 a.1), está en que en el primer caso se presupone en el que enseña la ciencia que ha de adquirir el que de él aprende; mas en el que aprende por sí solo no se puede suponer en él actualmente lo que aprende. De ahí que nadie pueda con propiedad ser maestro de sí mismo. «Como puede uno sanar de dos modos, a saber: *a)* por la acción de la naturaleza sola, y *b)* por esta acción más la medicina como instrumento, así puede también uno aprender por sí solo (invención) o por sí junto con el auxilio del maestro (aprendizaje por disciplina)» *(De verit.* q.11, a.1).

[109] **q.117 a.2.**—Advierte Cayetano, y puede desprenderse también de la solución del Santo a la tercera dificultad de este mismo artículo, que esta conclusión se ha de entender del hombre en el estado de viador, o sea en esta vida mortal; pues, si se plantease la cuestión respecto a la vida de la gloria, donde algunos hombres serán superiores a algunos o a todos los ángeles, habría que resolverla en conformidad con la doctrina establecida por el Santo en la cuestión 108, artículo 8, y en la cuestión 106, artículo 3.

[110] **q.117 a.2 ad 3.**—La semilla de un gran árbol—por ejemplo, de una encina—es virtualmente mayor que cualquier arbusto, en cuanto que tal semilla tiene virtud para convertirse en un árbol mayor que el arbusto, cual es la encina. Así, en cuanto el hombre viador puede tener una caridad de tal grado o virtud que se haya de convertir, como la semilla en el árbol, en un grado mayor de gloria que la que actualmente tienen algunos ángeles, puede decirse que es virtualmente mayor que dichos ángeles. ¡Admirables dignidad y elevación del hombre por la gracia que le mereció el Hombre-Dios, Jesucristo!

[111] **q.117 a.3 ad 2.**—La extraña doctrina de esta objeción y de su respuesta sobre las brujas o hechiceras, que parecen tener su origen en las *lamias* de la antigua Grecia, mujeres fabulosas que devoraban a los niños o chupaban su sangre, recógela Santo Tomás, no tanto de la creencia del vulgo cuanto de Pedro Lombardo y de San Jerónimo, como puede verse por las citas del texto, y de Virgilio, Plutarco, Plinio y otros escritores antiguos de fama. En sus *Bucólicas* pone Virgilio en boca de un pastor estas palabras: «No sé qué ojo me fascina los tiernos corderos»: *Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos» (Bucol.* 3,103). Plutarco censura a los que ridiculizan esta creencia vulgar, afirmando que él mismo ha visto casos de fascinación no sólo en párvulos, sino en personas mayores *(Sympos.* l.5 q.7). Plinio habla de familias africanas y de la Iliria cuyos hijos mataban con la vista a los niños *(Hist. Nat.* l.7 c.2).

Adviértase, en primer lugar, que Santo Tomás se preocupa ante todo, en la solución de la dificultad, de salvar siempre la proporción que debe haber necesariamente entre la causa y el efecto. Esta es su base lo mismo en este artículo que en el artículo 2 de la cuestión 110. Por eso rechaza la solución de Avicena. Aunque la solución que el Santo propone tampoco es experimentalmente aceptable.

Lo que pueda haber de real en esos hechos o efectos atribuidos a las repugnantes hechiceras tiene una explicación más sencilla. No hay necesidad de recurrir a que se emitan partículas de substancias que a través de la atmósfera lleguen hasta los ojos de los tiernos niños, contaminándolos y envenenándolos. La explicación suficiente del fenómeno es de tipo puramente psicológico. Estas mujerzuelas suelen ser extraordinariamente impresionantes y hasta amedrentadoras por su deformidad y por sus rasgos exteriores, cuya efectividad para impresionar aumentan ellas con su centelleante y fija mirada, con sus convulsivos visajes o gesticulaciones y contorsiones faciales. Por otra parte, como ya hace notar Santo Tomás, los niños, debido a su tierna complexión fisiológica y psíquica, a su delicada sensibilidad y a su debilidad mental para reaccionar convenientemente ante la vista de esos seres tan extraños e impresionantes, son extraordinariamente afectables y afectados. Estos dos factores explican suficientemente que la afectividad de los niños sufra en tales casos tales trastornos que puedan incluso llegar a causarles la muerte, como un ruido muy intenso o un color muy vivo pueden llegar a atrofiar el oído o la vista y como una mala noticia puede causar trastornos humorales que lleguen a interrumpir la digestión o a envenenar la sangre e incluso a causar la muerte a personas mayores. El ejemplo de empañarse el espejo, que Santo Tomás trae de Aristóteles, se explica perfectamente por el hálito, que, corrompido y lanzado mediante la respiración, puede no sólo empañar cualquier cuerpo terso, sino hasta corromper y hacer fermentar ciertas substancias, como es un hecho de experiencia cotidiana. Esta infección natural la hacen no sólo, aunque sí de un modo especial, las mujeres cuando están en la época de sus reglas, sino cualquier otra persona de la que procedan emanaciones contaminadas y en descomposición. Se admira Einstein de que a Galileo no se le ocurriese recurrir a la combinación de espejos para ver que la transmisión de la luz no se hace instantáneamente. También nosotros nos admiramos de que a los antiguos no se les ocurriese, en este y otros casos, recurrir a experimentos que a nosotros nos parecen tan elementales y rudimentarios y que a ellos les hubiesen hecho abandonar ciertas opiniones. Pero pensemos que detrás de Einstein y de nosotros vendrán otros que experimentarán, respecto a Einstein y respecto a nosotros, idénticas o mayores extrañezas. Santo Tomás, conforme a su norma y práctica de no recurrir sin verdadera necesidad a lo suprasensible, a lo sobrehumano, a lo sobrenatural, trata de dar a estos y parecidos fenómenos extraordinarios una explicación natural. Pero tiene cuidado de advertir, al final de la solución de la dificultad, que no se ha de desechar la posibilidad de que, por permisión de Dios o por hechos ocultos, intervenga en la producción de tales fenómenos la malignidad de los demonios, con los cuales tengan algún pacto tales hechiceras o los fascinadores. Tal pacto no sólo lo han creído posible la Iglesia y sus Padres y doctores, sino que tiene carácter de hecho histórico en la crueldad e inhumanidad con que los poderes civiles de algunas naciones, particularmente Inglaterra y Alemania, han perseguido y sancionado a los supuestos reos de él, como puede verse en el artículo *Witcherapt*, de la "American Catholic Encyclopedia". El protestante Mezel dice en su *Historia de los alemanes* que «más brujas fueron quemadas en Alemania que herejes en España».

Sobre el llamado «mal de ojo» entre los árabes, entre los cuales

está tan generalizada esta creencia, es interesante ver la célebre obra *Coutumes des arabes* c.6 § 60, «Mauvais oeil», por el P. ANTONIO JAUSSEN, O. P. (París 1948).

[112] **q.117 a.4 ad 2.**—En todos estos fenómenos extraordinarios en que el ocultismo, en cuanto a su verdadero fin, a su causa eficiente y a su modo de producirse, juega un papel tan importante, debe tenerse siempre en cuenta: 1.º, que no debe desecharse la posibilidad de una intervención diabólica, incluso directa y personal, aunque de hecho no deba tampoco recurrirse a suponer tal intervención sino cuando conste de ella positivamente o de su necesidad, al estar ciertos de que tal fenómeno en particular, por su condición o sus circunstancias, no pueda haberse producido por otras causas naturales; 2.º, que el demonio pone, hasta donde Dios le permita, su elevadísima condición de ángel, su gran poder, su astucia y toda su perversa voluntad al servicio de su odio a Dios y de su maligno deseo de perder a los hombres de cualquier modo y aun a riesgo de su propia dignidad natural. Muy bien pide la Iglesia en sus letanías: *Ab hoste maligno libera nos, Domine.*—Respecto del alma humana, téngase presente que, con la separación entre ella y el cuerpo por la muerte del hombre, aumenta su poder espiritual y el de su entendimiento y voluntad; pero, en cambio, se disminuye su poder natural sobre los cuerpos y la materia, al quedarse sin el medio natural de contacto físico, que es condición esencial para obrar sobre ellos. Este medio natural es su propio cuerpo.

[113] **q.118 título.**—Aunque el Santo en todo el proceso de esta cuestión habla del alma vegetativa, del alma sensitiva y del alma racional, e incluso menciona alguna vez las almas nutritiva, aumentativa y generativa del hombre, no hace falta notar que en cada hombre hay una sola alma, que, no siendo formalmente sino racional o intelectiva, es virtualmente sensitiva y vegetativa a la vez y posee con eminencia toda la virtud y funciones de las almas inferiores (cf. 1 q.76 a.4). Impudentemente fingió Voltaire creer ver que el Santo ponía en el hombre varias almas, para luego achacarle el error del platonismo sobre la diversidad de almas en un mismo hombre. Véase el cardenal CEFERINO GONZÁLEZ, O. P., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* t.2 p.249 (ed. de Manila 1864).

[114] **q.118 a.1 título.**—Referida esta cuestión, en concreto, al hombre, es preciso entenderla en la hipótesis de la animación racional retardada, es decir, suponiendo que en la organización y formación embriológicas y fetales del hombre se van sucediendo las almas vegetativa, sensitiva y racional, o al menos la sensitiva y la racional. Si desde el primer momento está el alma racional con virtualidad de sensitiva, no hay lugar a la cuestión del presente artículo respecto del hombre. En este mismo sentido se han de entender las palabras de Aristóteles, que el Santo aprueba en la dificultad 2.ª del artículo siguiente, sobre la no simultaneidad de formación del animal y del hombre. Téngase presente, como ya hemos hecho notar, que esto último no da base en ningún caso para poder decir que el hombre se hace del animal o, al menos, que esto que ahora es hombre fué antes animal. Pues todas estas etapas, hasta la última en que aparece el hombre, son sólo *viales*, que no justifican ni pueden dar base para una denominación.

[115] **q.118 a.1 "Sed contra".**—Véase nota 26 del *Tratado sobre*

la creación en general, p.600 del segundo tomo de esta edición de la SUMA.

[116] **q.118 a.1 ad 2.**—Sobre la causa eficiente que produce obra tan maravillosa como es el cuerpo humano, hubo en la antigüedad y en la Edad Media muchas opiniones, algunas de ellas tan peregrinas como la de Mirindolus, según el cual dicha causa era el ángel custodio de cada hombre. Pueden verse estas opiniones en *Estudios de psicología experimental,* por el P. M. BARBADO, vol.2 p.562 (C. S. I. C., Madrid 1948). En este mismo lugar pueden verse las propiedades que los escolásticos, y particularmente Santo Tomás, atribuían a la «virtud formativa» de que habla el Santo en esta solución, y con la cual respondían ellos a la cuestión sobre el desenvolvimiento embriológico humano.

[117] **Ibid., ad 3.**—Ya hemos advertido en la introducción a estos artículos que en la embriología moderna se sustituye esta explicación medieval por la de las «substancias y energías órgano-formativas», claramente localizadas por el microscopio en el embrión y en los elementos germinales.

[118] **Ibid., ad 4.**—Aunque el Santo claramente opina aquí que la virtud activa seminal, terminada su función instrumental al producirse el alma sensitiva, desaparece con la disolución del elemento seminal y la evaporación de la materia gaseosa que en él se sustentaba, en *De potentia* (q.3 a.9 ad 16) afirma expresamente lo contrario, enseñando que estos tres elementos permanecen incluso después del advenimiento del alma racional. No es fácil deducir con certeza cuál fué la sentencia definitiva del Santo en esta cuestión secundaria, debido a que en la cronología de ambas obras no están acordes los historiadores críticos del Santo ni se sabe con certeza cuál de las dos obras es posterior a la otra. Véase P. M. BARBADO, O. P., en *Rev. de Filosofía,* del Instituto Luis Vives, t.2 n.4 (Madrid 1943). Ya hemos advertido, referente a esta cuarta solución del Santo, que los modernos embriólogos no comparten su opinión respecto a las funciones de carácter meramente pasivo o material que él parece suponer en el elemento femenino seminal para la formación del embrión y del feto.

[119] **q.118 a.2 dif.2.**—Efectivamente, incluso en el hombre, el alma sensitiva, que existe formalmente durante el proceso de la generación humana antes de infundirse el alma racional, es causada por el generante y procede de la substancia seminal. Mas el alma sensitiva que, al venir el alma racional, existe en el hombre sólo virtualmente, no es de ningún modo causada del semen, puesto que entitativamente es la misma alma racional, que procede de sólo Dios. El alma sensitiva que existía formalmente se corrompe. El hombre no es, sin embargo, a pesar de esta sucesión de las almas vegetativa, sensitiva y racional, primero planta, después animal y, por último, hombre; ni puede tampoco decirse que esto que ahora es hombre fué primero planta o animal bruto. La razón es porque aquellas almas de carácter vial no estaban como en término definitivamente y perfectamente; lo cual es condición necesaria para que de tales almas pueda tomarse la denominación de ser planta o ser animal. Todo lo que había hasta el advenimiento del alma racional era solamente embrión humano, es decir, un conjunto del semen humano y de un alma formalmente sensitiva y dispositiva para el alma racional. «Embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum sed in

via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi» (*De pot.* q.3 a.9 ad 10).

[120] q.118 a.2.—Esta opinión del Santo de considerar como herética cualquier forma de traducianismo, incluso el espiritual, la comparten comúnmente los intérpretes de la doctrina católica desde el siglo XI. Anteriormente, sin embargo, no se creía condenado por la Iglesia el traducianismo espiritual, sobre el que dudaron San Gregorio (*Epist.* 53, *ad Secundinum* l.7), San Isidoro de Sevilla (*De officiis Eccl.* 2,23) y particularmente San Agustín, quien, por su tendencia a considerar el alma humana como un ser completo y ante la dificultad de explicar la transmisión del pecado original, escribió estas palabras: «Como una luz se enciende de otra luz, y sin detrimento de un fuego se origina de él otro, así se haga o transmita del alma del padre el alma a la prole» (*Epist.* 190 c.4 n.15: ML 33,862). San Agustín, al hablar de este modo, sólo conjetura, no afirma categóricamente. Ni en la Sagrada Escritura ni en la doctrina de la Iglesia veía el Santo definido con claridad el origen del alma humana, y, por otra parte, no veía tampoco cómo conciliar el creacionismo con la transmisión del pecado original. Por eso, en su sinceridad científica y en su actitud plenamente ortodoxa a la vez, escribía el Santo a San Jerónimo: «Si la sentencia creacionista no se opone a la doctrina certísima de la transmisión del pecado original, sea también mía tal sentencia; si se opone, no sea tampoco tuya»; y añadía que «él desearía que tal sentencia fuese verdadera» (*Epist.* 166, *ad Hieronymum* a.8 n.25: ML 33,731-732). Hermosamente dice, por otra parte, el Santo en *De Genesi ad litt.* 10,12, para probar la gran probabilidad del creacionismo, que, «si las almas se transmitiesen, al decir Adán respecto de Eva: *Esto sí que es ya hueso de mi hueso y carne de mi carne* (Gen. 2,23), no hubiese dejado de añadir lo que tenía que serle de mayor cariño y amor: *Y alma de mi alma*» (ML 34,109). Sobre esta perpleja actitud de San Agustín advierte Santo Tomás, para justificarla, que «en su tiempo no estaba todavía declarado por la Iglesia que el alma no se origina por transmisión» (*In Epist. ad Rom.* c.4 lect.3). Mas desde el año 1053, en que en el Símbolo de fe de San León IX se define ya expresamente que «el alma es creada de la nada» (D 348), la doctrina creacionista se hace ya explícita y universal en el magisterio de la Iglesia. No fué San Agustín el único que, sin naufragar de ningún modo en la fe, vaciló en esta cuestión difícil, que hoy a nosotros nos parece tan clara: San Jerónimo escribió en su *Epist.* 127 p.1.ª (ML 22,1085) estas palabras: «Maxima pars occidentalium autumant ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima». Esta actitud, errónea, si se quiere, objetivamente, pero sana y laudable, de San Agustín y de otros Padres en la encrucijada entre la doctrina católica definida del pecado original y la no definida ni entonces cierta de la creación del alma racional, se repite en la Edad Media con San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura, etc., respecto a la universalidad de la redención y la concepción inmaculada de la Virgen. Sin duda que estos grandes santos y devotos de la Virgen pensaban y hubiesen hablado como San Agustín de haber existido un San Jerónimo que les hubiese dado ocasión para ello. Los grandes santos y grandes teólogos nunca han dejado sobreponerse los dictados de la vía afectiva a ninguna definición expresa de la Iglesia antes de que no quedase ninguna sombra de con-

flicto entre aquéllos y éstas, aunque se tratase de cuestiones tan caras como la de salvar la grandeza del alma humana o el privilegio más excelso de la Virgen María.

[121] **Ibid., ad 2.**—Esta cuestión sobre el modo de multiplicación del alma racional se trata aquí sólo para negar que no viene en sí misma de los progenitores humanos, como viene el cuerpo y vienen las almas vegetativa y sensitiva mientras están formalmente en el embrión humano. El lugar propio de tratar directamente del origen positivo del alma humana es en 1 q.90 a.2. Entiéndase lo mismo respecto a la repetición oportuna que en esta respuesta hace el Santo de su opinión sobre la animación humana retardada. El aspecto formal de esta cuestión 118 es determinar lo que contribuye y lo que no contribuye el hombre con su acción al origen del alma humana.

[122] **Ibid., ad 4.**—Para que pueda decirse con verdad que una causa produce eficientemente un compuesto, cual es el hombre engendrado, no se requiere, dicen Cayetano y Báñez comentando esta respuesta, que tal causa produzca todas las partes componentes o al menos algunas de ellas; es suficiente con que efectivamente cause la unión de tales partes, de la cual unión resulta el compuesto: el que hace una casa, quizás no ha producido ninguna de sus partes, ni el cemento, ni la piedra, ni la madera, ni el acero, etc., sino que solamente une y junta estos materiales de tal forma que de la unión de los mismos resulte la casa. El hombre que engendra produce mediante su virtud el cuerpo del engendrado; si no produce también el alma racional *en cuanto al ser* de ésta, que es efecto exclusivo de Dios creador, produce *su estar en* el cuerpo, su unión con éste, de la cual resulta el hombre. Es, pues, el hombre que engendra, verdadera causa eficiente del hombre engendrado, y éste es, a la vez, semejante a aquél en naturaleza específica y distinto de él individualmente; por lo cual hay verdadera generación en el sentido estricto y más propio de esta palabra. En algún sentido no hace el hombre ni el alma humana ni la materia del cuerpo del hombre engendrado, pero sí hace que tal materia adquiera tal forma y de ello resulte otro hombre de igual naturaleza, que es el concepto propio de generación estricta.

[123] **Ibid., ad 5.**—Adviértase en esta respuesta uno de tantos casos en que Santo Tomás hace uso de la distinción entre lo material del pecado (entidad o ser natural del acto pecaminoso) y lo formal del mismo (desorden de la voluntad o disconformidad del acto con las normas inmutables de obrar), afirmando que Dios es causa de lo primero sin ser causa de lo segundo. No faltan quienes tienen por simple sutileza sofística semejante distinción al verla usada por los defensores de la moción divina a todo acto humano entitativo bueno o malo. Es verdad que Santo Tomás no sabemos que haga alguna vez uso de las palabras *material* y *formal* respecto del pecado. Pero nadie podría negar o dudar que el sentido de estas palabras y el de las palabras *entidad* y *privación de ser* o *lo natural del acto* y *lo desordenado del mismo* es incuestionablemente idéntico en absoluto.

[124] **q.118 a.3 título.**—Este artículo es una refutación de las opiniones de Orígenes, de los priscilianistas y de algunos modernos teosofistas, todos los cuales enseñan erróneamente que las almas humanas fueron creadas simultáneamente con los ángeles, siendo después destinadas, por sus pecados y según la diversidad de éstos, a informar sucesivamente diversos cuerpos. Orígenes, no obstante, no parece haber expuesto esta opinión como definitiva, sino más bien

como tentativa, según se desprende de su modo de hablar en *De princ.* 2,8 (MG 11,224). Los teosofistas afirman que, en virtud del *karma*, esto es, de la ley fatal de expiación, las almas, preexistentes a los cuerpos, se van uniendo a éstos sucesivamente. Semejante doctrina está condenada por la Iglesia (D 203 236 2189 etc.). Acerca de la opinión de San Agustín sobre este particular, véase Santo Tomás (1 q.90 a.4). La conclusión del Santo en este artículo: que «las almas humanas son todas creadas en el momento de infundirse a sus respectivos cuerpos y, viceversa, que son infundidas en el momento de ser creadas», no sólo es filosóficamente cierta, sino de fe, como perteneciente al magisterio solemne de la Iglesia. Sin embargo, no se debe confundir este aspecto de la cuestión con el hecho de que ni según la razón ni según la fe se haya determinado definitivamente el momento de tiempo en que se hacen simultáneamente la creación y la infusión. Unicamente se ha de exceptuar de esta incertidumbre el alma sacratísima de Nuestro Señor Jesucristo, «cuyo cuerpo, por la virtud infinita del agente que lo formó, quedó perfectamente dispuesto en el primer instante» (3 q.33 a.2 ad 3).

[125] **q.118 a.3.**—Pudiera igualmente argumentarse con estas palabras para probar que también será contra la perfección, e/incluso contra la naturaleza del alma, estar separada del cuerpo después de la muerte del hombre, y, por tanto, ser natural y demostrable naturalmente la resurrección de los cuerpos o no poder demostrarse natural y apodícticamente la inmortalidad del alma, puesto que *nihil violentum durabile,* nada puede permanecer siempre en un estado contra o preternatural. Luego, o no se demuestra naturalmente que el alma humana es inmortal, o se demuestra también naturalmente la resurrección de los cuerpos después de la muerte del hombre. Pudo esto haber influído algo en la opinión particular de Escoto y de Cayetano sobre el valor efectivo de la supuesta demostración apodíctica de la inmortalidad del alma, que tan categóricamente formulan en tesis y conclusión algunos de los manuales de filosofía y de teología, a base incluso estos últimos de argumentos de razón. Para responder a esta objeción, adviértase que el alma necesita del cuerpo para su perfección y naturaleza específica y para ejercer los actos o funciones que son del compuesto humano como sujeto de las mismas. Carecer, empero, de estas últimas funciones no es contra la naturaleza y perfección individuales del alma; y ésta, una vez que ha recibido su especificación por la unión con el cuerpo, la tiene y conserva siempre por el orden que perpetuamente dice a tal cuerpo. No hay, pues, igualdad o paridad entre la existencia separada del alma antes y después de estar unida al cuerpo. Separada después de la unión, puede tener algo que no le era posible tener separada antes de haber estado unida, a saber: su especificación e individuación.

[126] **q.119 a.1 título.**—Para la inteligencia del título de este artículo atiéndase a las palabras con que el Santo comienza la respuesta del mismo: «Aquello—dice—pertenece a la verdad de una cosa que pertenece a su ser». Preguntar, pues, si el alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana, equivale a preguntar si el alimento se hace o se convierte en verdadero ser de la naturaleza humana, esto es, si realmente se convierte en verdadera naturaleza humana. Se habla aquí de la verdad ontológica de las cosas, que es su autenticidad o el estar conformes a su norma, constando efectivamente de los elementos esenciales de que deben constar. Lo opues-

to de esta verdad es la adulteración o mixtificación, que consiste en que a una cosa le falte o le sobre algún elemento esencial para ser lo que debe ser, con lo cual deja de estar conforme a su norma, bien sea ésta la patente artificial, si se trata de las cosas industriales, o las ideas arquetipas existentes en la mente divina, si se trata de las naturales. Convertirse, pues, en verdad de la naturaleza humana es lo mismo que pasar a ser verdadera naturaleza humana.

Se plantea aquí esta cuestión porque el Maestro de las Sentencias (*Sent.* 2 dist.30 c.14: Q. R. I. 467) admitía que el alimento fuese un alivio y fomento de la naturaleza humana e incluso que pasaba a ser carne y sangre del hombre; pero negaba que parte alguna de dicho alimento se convirtiese en verdadera naturaleza humana. Según Pedro Lombardo, en cada hombre hay una parte de la substancia del cuerpo de Adán, que permanece en él toda la vida, y sin que nada se convierta en ella, pero que, no obstante, se aumenta o se expansiona con el crecimiento físico del hombre. Esta opinión del Maestro de las Sentencias tiene los inconvenientes manifiestos que Santo Tomás le señala en el artículo. Está también en contra de la ciencia contemporánea si es cierto, como enseña ésta, que cada individuo de la especie humana renueva totalmente sus tejidos celulares cada siete años; lo cual excluye igualmente la segunda opinión de que habla, y a la que refuta el Santo en el cuerpo del artículo.—Lo que afirma aquí el Santo sobre la limitación de la forma del sol y de la luna a la sola materia que actualmente estas formas informan, entiéndese según las antiguas ideas sobre la naturaleza de los cielos.

[127] **q.119 a.1.**—Esta tercera hipótesis, de aumento por creación o, al menos, de no disminución a pesar de la substracción continua, se supone que tuvo lugar en el hecho milagroso de no disminuirse la verdadera cruz del Salvador a pesar de las partecitas que de ella se fueron tomando por siglos para los *Lignum crucis*, según nos lo atestigua la tradición.

[128] **q. 119 a.1 ad 2.**—La carne *secundum speciem*, o específicamente, y la carne *secundum materiam*, o materialmente, no son dos cosas numéricamente distintas, sino una sola y misma carne, mirada, en el primer caso, bajo el aspecto de la especie a que determinadamente pertenece—por ejemplo, carne humana o carne porcina—, y, en el segundo caso, bajo el aspecto de ser una cosa material con sus diversas partes, sin atender a la forma y propiedades que le convienen por ser de tal o cual especie determinada. La formalidad específica de la carne humana, o sea la carne específicamente humana, permanece siempre la misma, no se cambia por la nutrición y asimilación; la carne de que se compone el cuerpo de cada individuo tiene durante toda la vida de éste la misma forma y propiedades humanas; mas, considerada en sí misma, o sea prescindiendo de esta forma y propiedades humanas, se cambia constantemente, debido al constante metabolismo de los seres vivientes; según la ciencia, en el hombre, como ya hemos dicho, se renueva totalmente cada siete años.—Los escolásticos entendían por partes *formales* del cuerpo humano aquellas que son de naturaleza estable y fija, que retienen la forma o naturaleza común; por ejemplo, los huesos, los músculos, los nervios; y por partes *materiales* entendían las partículas que tienen una permanencia y carácter transitorios en las diversas partes formales del cuerpo. Esta terminología no es, sin embargo, equivalente en significado a

la de carne formal y materialmente considerada, según lo que acabamos de explicar.

[129] q.119 a.1 ad 3.—El *humidum radicale* no es alguna parte fija o determinada del cuerpo humano, sino cualquier materia corporal que está ya en su último proceso evolutivo, es decir, que está plena y totalmente informada por el alma humana y es perfectamente substancia o materia humana. Se llama *radical* porque el alma humana está ya perfectamente radicada en tal materia y ésta tiene, además, la virtud de ser como la raíz de que los alimentos asimilados pueden convertirse en substancia específicamente humana. Por eso decían los antiguos que, si este *humidum radicale* se perdía, no había medio de restaurarlo, puesto que es él mismo la raíz o causa de toda restauración en el ser viviente, y al faltar él no queda en el ser virtud o causa restaurativa. En cambio, el *humidum nutrimentale* es la substancia o materia humana que no es todavía completa y perfectamente humana ni está en ella terminativamente el alma, haciéndola específicamente humana, por estar todavía en el proceso de transformación; tal materia es vialmente humana; son los elementos no finalmente asimilados, que se están asimilando por la virtud del *humidum radicale*. El *humidum nutrimentale* pasa a ser o se convierte en *humidum radicale* en su última etapa de evolución.

El *humidum radicale* es, pues: *a)* todo lo que el nuevo ser recibe por la generación propiamente tal, y *b)* todo lo que por la nutrición *(humidum nutrimentale)* y la ageneración se ha convertido ya plena y perfectamente en substancia humana.

Admitida la tesis de la ciencia moderna, según la cual cada siete años el hombre cambia o renueva totalmente su substancia corporal o celular, tendríamos que en la vida del hombre, cada ciclo de siete años, sus tejidos celulares serían, como si dijéramos, de segunda, tercera, cuarta mano. Ahora bien, así como el vino que procede por conversión del agua en él va gradualmente perdiendo su virtud conversiva, estos tejidos, o *humidum radicale,* van disminuyendo también en capacidad de convertir en *humidum radicale* el *humidum nutrimentale;* y como todo lo que se disminuye se acaba, llega un momento en que el ser sujeto a este proceso evolutivo de generación y corrupción por asimilación y desgaste pierde totalmente su virtud asimilativa o agenerativa, y entonces, al no interrumpirse el proceso de desgaste y corrupción, viene la muerte, como sucede en la edad decrépita (a.1 ad 4). Este es el verdadero y obvio sentido de la tercera vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios a base de la limitada y extinguible potencia subjetivo-activa que tienen para existir todos los organismos vivientes sujetos a este doble proceso de desgaste y reparación interior, o sea de autocorrupción y autogeneración.—Hoy no admite la ciencia, como parece admitir el Santo en esta respuesta, que la sangre no sea perfecta y actualmente elemento específico humano. Distinguiendo, sin embargo, entre el elemento serológico y el citológico que hoy distingue en ella la ciencia, se podría seguir manteniendo la opinión del Santo respecto al elemento serológico y la opinión de los modernos respecto al elemento citológico. No hay no obstante, ningún inconveniente en rechazar y abandonar tal opinión de Santo Tomás ante las incuestionables conquistas biológicas del análisis microscópico, del que el Santo no tuvo la ventaja de disponer. Lo mismo puede decirse respecto a si la san-

gre se forma del *humidum nutrimentale* o por evolución de las células óseo-medulares.

[130] **q.119 a.1 ad 5.**—Este ciclo septenario, o lo que sea, de pérdida y reparación totales de la substancia material específicamente humana o de desgaste y nutrición, en ningún modo impide la continuación de la unidad numérica del hombre ni la transmisibilidad del pecado original, que parecen haber sido las dificultades que movieron al Maestro de las Sentencias a negar la conversión del alimento en verdadera substancia humana. Efectivamente, la continuidad de la unidad numérica de un ser puede salvarse de tres modos: 1.º Sin pérdida o cambio alguno de la forma ni de la materia de tal ser, al modo como los antiguos concebían la permanencia de los cielos. 2.º Perdiendo sucesivamente algo de su materia y de su forma substanciales, pero sin llegar nunca a perderlas por completo y compensando estas pérdidas con la anexión de otras substancias, como sucede en algunos animales imperfectos. 3.º Cambiando sucesivamente algo de la materia sin ningún cambio substancial de la forma y reparando las pérdidas materiales con permanencia o continuidad de orden, de disposición y de figura de las partes materiales. Este tercer modo es el que se verifica en el hombre. Santo Tomás expone esta doctrina más detallada y extensamente en el capítulo 81 del libro IV de la *Summa contra Gentes*, al refutar el error de Orígenes, que negaba la identidad numérica del cuerpo del hombre antes y después de la resurrección de los cuerpos, debido, según Orígenes pensaba, a estos cambios continuos de la naturaleza material del hombre.

[131] **q.119 a.2 título.**—Por "lo superfluo del alimento" no entiende aquí el Santo «lo que está de más», o «alimento excesivo», ni tampoco el desecho o restos del alimento, sino el sobrante o remanente de lo que el individuo necesita para su nutrición y reparación individual, o sea lo que, siendo alimento ya en potencia próxima para convertirse en substancia actual del sujeto que lo ha tomado, no es necesario ni absoluta ni relativamente para el fin primario del alimento, que es reparar las pérdidas en todos los individuos y hacer posible el crecimiento o desarrollo en algunos. Sobre el contenido de este artículo recuérdese lo que se ha dicho en la introducción particular a estas dos últimas cuestiones de la SUMA.

[132] **q.119 a.2 ad 4.**—Por *substancia corpulenta* entiende San Agustín la materia corporal concreta de que consta cualquier cuerpo humano determinado; por *razón seminal* entiende el Santo la virtud activa generativa que existe en la substancia seminal activa, o sea en el semen. Una y otra proceden, para el común de los hombres, de Adán, del modo siguiente: la substancia corporal de cualquier hombre viene en parte, o sea al principio, de sus progenitores, y en parte, del alimento asimilado y convertido en substancia humana por la virtud de la substancia recibida de los genitores; esto se va verificando en cada uno de los hombres procedentes de Adán en generación directa sin discontinuidad. Para la formación del cuerpo humano se necesitan ambos elementos: la substancia corpulenta, o materia de que se haga tal cuerpo—que, según los antiguos, procedía exclusivamente de la madre, y según la embriología actual, procede de la madre y del padre—, y la razón seminal, o virtud activa que la forme. Al tomar el Espíritu Santo materia de la sacratísima Virgen María para formar el cuerpo sacratísimo de Jesucristo Nuestro Señor, Cristo procedió de Adán según su substancia corpulenta. Mas al

no intervenir virtud alguna formativa natural para formarse la sacratísima humanidad de Cristo, sino que milagrosamente la formó el mismo Espíritu Santo, Cristo no procedió de Adán en cuanto a la virtud formativa. Lo primero hace que Cristo sea verdadero hombre y verdadero hijo de la Santísima Virgen; lo segundo le deja absolutamente exento de contraer de hecho el pecado original, como lo han contraído todos los demás hombres, e incluso de deber contraerlo, como debió contraerlo la Inmaculada Madre de Dios. «Tal nacimiento humano, en efecto, era debido al que es Dios bendito sobre todas las cosas por todos los siglos. Amén». Digno centro y coronación de toda la obra divina de la creación y digno remate de la Primera Parte de la SUMA TEOLÓGICA como declaración humano-angélica de Santo Tomás sobre «Dios y su obrar» (Apéndice II).

Cierra el gran Cayetano su insuperado comentario a esta Primera Parte de la SUMA con las siguientes palabras:

«Y así termina la exposición audaz de obra tan divina. Exigía ciertamente tal exposición otro Tomás; el cual como todavía no se ha dado, cualquiera que, entre tanto, lea estas mis dilucidaciones *(imaginationes,* dice modestamente Cayetano), que examine las razones de lo dicho y, si son rectas, que las siga; si no, que las corrija; y que aproveche, al menos, tomando de ellas ocasión. En alabanza y gloria del omnipotente Dios, de la beatísima Virgen y de Santo Tomás. Roma, año del Salvador 1507, día 2 de mayo. En el convento de Santa María supra Minervam, año de mi edad 39. *Benedictus Deus.* Amén».

II. *INFLUJO DE LA CAUSA PRIMERA EN EL OBRAR DE LAS CAUSAS SEGUNDAS*

(1 q.105 a.5)

El artículo 5.º de la cuestión 105 de la Primera Parte de la SUMA. *Utrum Deus operetur in omni operante:* "Si Dios obra en todo el que obra", es el lugar clásico de la SUMA en que Santo Tomás trata *ex professo* de la histórica cuestión del concurso divino, o sea, del hecho y naturaleza del obrar o influjo de Dios, como Causa primera universal, en el obrar de todas las criaturas, como causas segundas particulares.

Este es, pues, igualmente el lugar propio para exponer con alguna mayor extensión, en forma de apéndice, este tema de importancia y trascendencia incuestionables, no sólo históricamente, sino también desde el punto de vista doctrinal filosófico-teológico.

No es ésta, en efecto, ninguna cuestión bizantina—como tal vez a algunos agradaría que se la considerase—, si no se quieren tener por tales los problemas más fundamentales que se refieren a las relaciones entre el ser y obrar de Dios y el ser y obrar de sus criaturas. La cuestión del concurso divino representa en la línea del obrar lo que en la línea del ser representa la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas. Una y otra cuestión son marco general y principio fundamental para encuadrar y comprender debidamente todo cuanto se refiere a las diferencias esenciales entre Dios y las criaturas, la una en cuanto al ser y la otra en cuanto al obrar. En realidad, ambos temas son una misma y sola cuestión, y lógicamente una misma y sola debe ser su solución. En uno y otro caso nos encontramos en las fronteras entre Dios, como ser y obrar por esencia, y las criaturas, como ser y obrar por participación. Sabido es que el obrar sigue siempre al ser, tanto en la naturaleza o condición como en cuanto a la duración. Por eso, como sólo Dios es ser actual por esencia y sólo El puede dar inmediatamente el ser, pues sólo El precontiene el ser individual de todos los seres, así sólo El es obrar actual por esencia y sólo El puede dar inmediatamente el obrar actual cada vez que algún ser le reciba pasando de la potencia al acto de obrar

Del mismo modo que es necesario no sólo que Dios dé el ser por la creación en el comienzo, para tenerlo, sino también que continúe su acción creativa mientras dura el ser, para continuarle por la conservación directa, así es necesario que Dios continúe su acción en forma de concurso propiamente tal, para que en virtud de este concurso se sostenga y lleve a cabo el obrar siempre causado y ya comenzado por la moción previa. Como la conservación es la continuación exigida de la creación respecto al ser creado para que éste se

mantenga en la existencia, así el concurso simultáneo es la continuación exigida de la moción previa respecto al obrar creatural para que éste continúe llevándose a cabo. Lo mismo en el caso del ser que en el del obrar, se trata, respecto de la criatura, de una potencia que no es su ser ni su obrar ni precontiene éstos de tal modo que sea ella capaz de producirlos por sí sola; pues, si bien en el primer caso se trata de una potencia meramente pasiva y en el segundo de una potencia operativa, ésta está en un estado pasivo siempre que no tiene la actualidad de obrar.

Por otra parte, el mismo obrar de todas las causas creadas y la misma determinación de la voluntad libre son una modalidad de ser producido; luego la misma necesidad de la universal causalidad divina inmediata en cuanto al ser lleva consigo también una causalidad universal e inmediata en cuanto al obrar de la criatura y en cuanto a la determinación de la voluntad libre creada.

A nuestro entender, Suárez dice esto mismo cuando escribe: "Si la causa depende de Dios en el ser, de igual modo depende también el efecto de ésta, pues ambos tienen el ser por participación; luego, como la causa depende en el instante en que obra, así su efecto en el instante en que es causado" [1].

No creemos sea preciso insistir aquí en que la determinación y todo el obrar de la voluntad libre creado sean verdaderos efectos de ésta, y, por tanto, que se deba extender a ellos esto que Suárez afirma en general respecto a la causa y efecto que tienen el ser por participación.

Se ve, pues, que ambas cuestiones son una misma bajo los distintos aspectos o líneas del ser y del obrar. Por eso han podido los tomistas tomar indistintamente, y sin incurrir en oposición o contradicción, unos la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, y otros la necesidad del concurso previo divino como cuestión eje del tomismo.

* * *

No es nuestra aspiración decir algo nuevo donde tanto se ha dicho y escrito durante cuatro siglos bien repletos de literatura filosófico-teológica acerca del tema. Es más modesto nuestro intento. Sólo nos proponemos entresacar de esta vasta literatura, en visión de síntesis y de conjunto, lo más esencial de ella aspirando a la claridad y brevedad que pide la finalidad de esta edición de la SUMA, para la que se escribe este apéndice. Por esto mismo procuraremos también no dar a la exposición un marco demasiado metafísico. Atenderemos más al aspecto filosófico que al teológico, entre otras razones porque este último ha sido el aspecto principal bajo el cual se trató la cuestión en el apéndice II del tomo I de esta edición de la SUMA y porque bajo ese mismo aspecto se volverá a tratar especialmente en el *Tratado de la gracia* (1-2 q.109 ss.).

Para no mezclar distintos matices o aspectos de la cuestión, dividiremos nuestra exposición en tres partes, estudiando primero la cuestión en sí misma; luego, la cuestión en Santo Tomás; por último, añadiendo ciertos esclarecimientos recientes de la solución tomista.

---

[1] «Si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo, sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instante quod fit» (SUÁREZ, *Disp. met.* 22 s.1 n.87).

I. *La moción divina considerada en sí misma. Principios de solución*

A) Algunas nociones previas

Al influir Dios en el obrar de las criaturas, El y éstas contribuyen, o *concurren,* a una misma acción, y de ahí que, al tratar de determinar la índole de este influjo por parte de Dios, se plantea la cuestión bajo el título de "naturaleza del concurso divino".

1) La palabra *concurso* puede significar: *a)* la simple simultaneidad o coincidencia de dos seres en un lugar, tiempo o acción, sin ninguna influencia ni dependencia de uno respecto del otro; por ejemplo, el concurso de gente en una fiesta o romería, los que en un mismo tiempo y lugar hacen un curso académico o en las oposiciones aspiran a algún premio o puesto; *b)* la coincidencia en producir cada una parcialmente un mismo efecto numérico dos causas *parciales unívocas* que mutuamente se completan *cuantitativamente,* necesitando o no completarse; por ejemplo, dos caballos que llevan un carro, o el ejemplo de los remeros, tan favorito y preferido de ciertos autores; *c)* la coincidencia de dos causas *totales análogas* que producen ambas y cada una *totalmente* un mismo efecto numérico, con influencia de una y dependencia de otra *cualitativas;* por ejemplo, el niño que necesita que el maestro escriba con él ayudándole no con *más* o *mayor* fuerza a mover la pluma, sino con *otra* virtud que él no tiene, es decir, con la habilidad o arte de que el niño carece y que es necesaria para hacer las letras.

Este tercer modo es, analógicamente, el del concurso divino de que aquí se trata. Ha de entenderse esto en el marco tomista, pues atendiendo al ejemplo favorito de ciertos autores, que es el de los remeros, esta modalidad del concurso sería lo segundo, no lo tercero. La criatura, en cuanto tal, y, por consiguiente, toda criatura necesita siempre para obrar no sólo *más* o *mayor* virtud que la propia, sino *otra* virtud cualitativamente distinta de la que ella tiene; virtud que sólo Dios la puede tener y la puede dar. Las causas, pues, que concurren en este modo son, en cuanto tales, análogas, no unívocas, y ambas producen totalmente el efecto.

2) El concurso o influjo, en esta última acepción, admite cinco modos o formas diversas, que son a la vez cinco grados progresivos del mismo. Este puede ser: 1) *mediato o inmediato;* 2) *moral* o *físico;* 3) *previo y a la vez simultáneo* por continuación de sí mismo o *puramente simultáneo;* 4) *general* o *especial;* 5) *eficaz de suyo y "ab intrinseco"* o *eficaz por otra causa y "ab extrinseco".*

El influjo es *mediato* por parte de Dios si Dios sólo tiene parte en la acción de la criatura mediante algo que Dios da a la criatura, con lo cual ésta ejecuta la acción; es decir, si Dios sólo contribuye a la acción de la criatura, en cuanto que ha dado a ésta la virtud o potencia de obrar, los hábitos, los auxilios interiores, etc.; o en otros términos, algo que sólo se refiere directamente al acto primero de la criatura, que es el mero poder obrar, y no al acto segundo, que es el obrar actual. Si, además de dar todo esto, Dios pasa a tener

alguna parte directa e inmediata en la acción misma, el concurso es *inmediato*.

Si el influjo o concurso se realiza sólo a través del entendimiento y la voluntad en cuanto tales, es decir, sólo iluminando al entendimiento, hay concurso extrínseca y objetivamente a la voluntad, entonces hay concurso *moral*. Este concurso *moral* no es propiamente inmediato, sino mediato. Si se aporta inmediatamente a la acción algo más que no es de este carácter moral, es decir, algo que el que concurre produce directamente en la acción misma como causa eficiente con su propia acción formal o virtualmente transeúnte, el concurso es *físico*. Podrá ayudar a comprender este doble influjo moral y físico la comparación del diverso modo en que el entendimiento mueve objetivamente a la voluntad, y la voluntad eficientemente al entendimiento.

La acción física directa e inmediata por parte de Dios puede preceder, en orden de naturaleza, a la acción de la criatura y ser causa inmediata de ella, o ser sólo simultánea con éste sin originarla propiamente en sí misma; por ejemplo, la mano del niño que *primero es movida* por la del maestro a escribir y *escriben después ambas al mismo tiempo*, o dos remeros que comienzan ambos a bogar independientemente uno de otro y llevan ambos la embarcación dependiendo uno de otro. En el primer caso, el concurso de Dios es *previo* [2] en cuanto al comienzo de la acción y es, además, simultáneo en la continuación de la misma. En el segundo caso, el concurso divino es sólo o meramente *simultáneo*.

Si esta acción y moción de Dios, en el concurso previo, se entiende sólo en la dirección de una acción buena individualmente indeterminada, a la manera como el viento impulsa mediante las velas a la nave en una dirección fija, pero no hacia un punto determinado, el concurso se llama *general* o *indiferente;* mas si la moción es a una acción concreta particularmente determinada, como el timonel dirige la nave a un puerto o punto determinado, el concurso recibe el nombre de *especial o previo determinado* [3].

Por último, si la moción divina es suficiente de suyo y por sí misma consigue de hecho el fin intentado al mover Dios a la criatura, el concurso divino se dice que es *eficaz por sí mismo o ab intrínseco;* si, por el contrario, el éxito y la eficacia de la moción divina se hacen depender intrínsecamente de algo distinto de la misma acción divina, es decir, de la aceptación y correspondencia contingentes de la cria-

---

[2] Está claro que tal prioridad no se puede entender en razón de tiempo, sino sólo en razón de naturaleza o de causalidad. En la doctrina tomista, esta prioridad de naturaleza existe siempre que la criatura obra positivamente, lo mismo en el comienzo que en la prosecución y en el remate o término de la acción, pues siempre Dios es causa del obrar entitativo creatural. En cambio, la acción de Dios y la acción entitativa de la criatura son siempre simultáneas en razón de tiempo, tanto en el comienzo como en la prosecución y el remate de la acción o término.

[3] Por concurso *general* no se entiende aquí el concurso que Dios presta a *todas* las criaturas y en *toda* acción y efecto de las mismas, sea cual fuere; tampoco se toma en contraposición al influjo *especial* que Dios dispensa a algunos seres racionales en el orden sobrenatural de la gracia; ni, finalmente, en el sentido de la providencia divina general, que responde a la voluntad antecedente de Dios, con la que Dios da sólo los medios *suficientes* para la acción completa de la criatura y el comienzo infaliblemente efectivo de tal acción; sino que se entiende en el sentido, ya explicado, de *no determinado* o *no singularmente específico* en cuanto a la acción y efecto que en concreto ha de producir la criatura bajo tal influjo de Dios. En conformidad con esto ha de entenderse asimismo el concurso *especial*. Por eso hemos dicho *general o indiferente y especial o previo determinado*.

tura al ser movida, no porque la voluntad divina libérrimamente así lo quiera dejar al arbitrio de la criatura, sino porque se juzga tal dependencia indispensable para poder salvar la libertad humana, entonces se dice que el concurso divino no es eficaz *de suyo* o *ab intrinseco*, sino *ab extrinseco*.

Adelantando aquí una idea sólo como exposición conceptual, para prevenir una posible mala inteligencia respecto a esta última división del influjo o concurso divino dentro de un sector de doctrina netamente tomista, hemos de advertir que en el tomismo no cabe hablar de concurso divino simplemente no eficaz *ab extrinseco*. Respecto de Dios, sapientísimo, omnipotente y actualísimo, no cabe pensar en una acción simplemente ineficaz o indeterminada en sí misma. La acción de Dios es siempre eficaz y determinada. Pero si creen algunos tomistas que se puede hablar de una acción divina que, siendo siempre eficaz de suyo en cuanto a todo lo que Dios quiere y determina que lo sea, quede, sin embargo, *algo* en algún caso fuera de tal acción divina a lo que Dios *libérrimamente condiciona* el hacer o no hacer El todo lo que con verdadera voluntad antecedente quiere. Para comprender esto téngase en cuenta que en toda acción de la criatura, libre o no libre, se deben distinguir estos tres aspectos o etapas: *a)* el comienzo de la ación; *b)* su continuación o prosecución, y *c)* el coronamiento o término de la misma. Ahora bien, dicen estos autores que Dios puede mover la criatura libre a una acción intentando que la criatura ponga indefectible e incondicionalmente las tres etapas, y entonces las tres se consiguen indefectiblemente por parte de Dios y libremente por parte de la criatura, en virtud de tal moción; o puede Dios querer que la criatura ponga de este modo indefectible y libre sólo el aspecto primero o comienzo de la acción, dejando el éxito de las otras dos etapas, de la prosecución y del coronamiento, siempre a la virtud y eficacia de la misma divina acción, pero condicionando Dios mismo el éxito de su acción, en cuanto a estos últimos aspectos, al modo de reaccionar libremente la criatura, de tal modo que El haga o no haga la prosecución y el remate de la acción criatural según que la criatura quiera o no quiera secundar la acción divina.

Así, la acción de Dios siempre es eficaz en cuanto a lo que El quiere que lo sea y como El quiere que lo sea, por el mero hecho de quererlo, ya lo quiera en cuanto a todo o ya sólo en cuanto a algo, es decir, en cuanto a las tres etapas distinguidas o sólo en cuanto al comienzo de la acción de la criatura.

B) Opiniones diversas

Las diversas sentencias u opiniones sobre la naturaleza del influjo o concurso de la primera causa en el obrar de las causas segundas se reducen a afirmar o a negar algunos de los modos que se acaban de exponer. Hay, en efecto, quienes sólo admiten, como hecho, el concurso *mediato*, negando todos los demás modos [4]. Según esta sen-

[4] El primero que suele citarse como defensor de esta opinión es Durando (*In Sent.* 2 d.1 q.1), si bien él la defiende únicamente respecto al orden natural. Después de cuatro siglos de tanto escribir y disputar sobre el tema, vuelven hoy, no sin cierta lógica, algunos suarecianos, en las fluctuaciones e inconsistencia substanciales que caracterizan su sistema, a preferir esta sentencia que Suárez calificó de «próxima a herejía», equiparando extrínsecamente la sentencia contraria a dogma católico: «Haec sententia—escribe Suárez refiriéndose a la afirmación del concurso *inmedia-*

tencia, Dios daría a la criatura, al menos en el orden natural, *sólo* las potencias o facultades de obrar, sin tener ninguna otra intervención en las acciones que la criatura ejecuta con esas potencias o facultades de obrar.

Otros admiten, además del mediato, el concurso inmediato de Dios. Pero de éstos, unos, los llamados *agustinianos*, admiten sólo el concurso *moral*, negando el físico. De los que admiten el concurso físico, unos admiten sólo el concurso físico *puramente simultáneo*, rechazando el concurso previo [3]. De estos que rechazan el concurso previo divino, algunos lo rechazan en absoluto, es decir, todo concurso previo, como los molinistas puros, mientras que otros rechazan sólo el previo especial individualmente determinado, admitiendo sólo el *general* o *indiferente* [4].

Santo Tomás y los que comúnmente se entiende por tomistas han enseñado siempre, con sólo variaciones accidentales, la necesidad absoluta, para todas las acciones de las criaturas, del concurso o influjo divino *inmediato, físico, previo* y a la vez simultáneo, *especial* o *determinado* y eficaz *ab intrinseco*. Niega, pues, la escuela de Santo Tomás que para cualquier clase de acción creatural sea suficiente por parte de Dios el concurso mediato, o el concurso moral, o el concurso meramente simultáneo, o el concurso previo sólo general, y niega, además, incluso la posibilidad de un concurso divino no eficaz *ab intrinseco*, tal como lo quiere concebir la escuela molinista.

C) La tesis tomista

1. La tesis, por consiguiente, tomista puede formularse detalladamente del modo siguiente:

Dios, como Causa primera y universal de todo ser y de todo obrar, concurre a todas y cada una de las acciones positivas de las criaturas como causas segundas, pasando o elevando primeramente sus potencias operativas del estado o condición de potencialidad o indiferencia, en que se hallan antes de obrar, al estado o condición de

---

to—probatur ex communi consensu scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate ut de catholico dogmate» (*De concursu* l.1 c.4 n.1; *Disp. met.* d.22 s.1 n.6).

Los nuevos defensores declarados de esta sentencia son J. Stuffler, S. I. (*Divi Thomae doctrina*, etc. [Insbruck 1923] p.30); L. Fuetscher, S. I. (*Akt und Potenz*, trad. por C. Ruiz Garrido [Madrid 1948] p.280); Iglesias, S. I. (*De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*, Buena Prensa, Méjico 1946).

Otros, como, por ejemplo, I. Hellín, S. I. («Pensamiento» [1946] p.467-476), y Martínez del Campo (*Theol. Nat.* n.598), no se han atrevido a volver a esta sentencia, pero confiesan que «las razones de los que la defienden son atendibles y de peso». Era necesario presentar esta doctrina como de Santo Tomás, para poderla defender con mayor garantía de seguridad, y así se ha hecho. J. Donat, S. I., llega incluso a decir no sólo que «es incierto que Santo Tomás enseñe el concurso simultáneo (p.241), sino que «el Santo en ningún lugar se propone expresamente la cuestión del concurso inmediato, y ni le afirma ni le niega expresamente» (*Theodicea* [Barcelona 1944] p.242). Inexactamente, según nos consta de la mente del autor, se suele atribuir también esta sentencia al profundo pensador y teólogo contemporáneo J. B. Manya, canónigo-magistral de Tortosa, cuyo auténtico modo de pensar puede verse en su obra original *Theologumena*...

[3] Como primer defensor de esta tercera sentencia sistemáticamente, se suele citar a Luis de Molina, S. I. (1535-1600), del cual reciben su nombre el sistema del molinismo y los molinistas que le siguen. «Quo fit—dice Molina—ut concursus Dei generalis *non* sit influxus Dei *in causam secundam*, quasi illa *prius mota* agat, et producat suum effectum, sed sit influxus Dei immediate *cum causa in illius actionem et effectum*» (*Concordia* etc., q.14 a.13 disp.26 p.168-8).

[4] Defienden esta sentencia, entre otros, Billot, *De Deo Uno* q.14 th.22; Remer, *Theol. Nat.* l.3 c.3 a.6; Mattiussi, *Le XXIV Tesi* c.13, y algunos otros que pueden verse citados por Remer

obrar actualmente, en que se encuentran siempre que obran, y en el modo concreto y determinado en que obran; continuándose después, al obrar las criaturas, la misma acción divina, cada vez más intensa y perfecta, según lo requiere el acto, en forma de concurso o cooperación simultanea hasta el fin de la acción de la criatura.

Lejos de excluirse de este previo influjo universal divino las acciones libres de la voluntad humana, es preciso que se incluyan con mayor razón y necesidad, puesto que hay en la voluntad libre mayor indeterminación y potencialidad pasiva operativa y puesto que en el obrar de toda potencia libre se produce más entidad o ser que en el de todas las demás causas. Téngase siempre en cuenta que en la indeterminación y potencialidad pasiva operativa de toda potencia creada, mientras no obra, y en la producción del ser que se verifica en toda acción positiva de la criatura, funda apodicticamente el tomismo la necesidad metafísica del concurso previo o premoción física.

La formulación de la tesis hecha por Santo Tomás, de una manera algo extraña, a la que luego aludiremos al tratar de dilucidar la mente del Santo en esta cuestion, es un caso típico del estilo tajante, conciso y categórico del santo Doctor. Es, textualmente, la siguiente: "Así Dios es causa de *toda acción (cuiuslibet actionis): a)* en cuanto da la facultad de obrar, y *b)* en cuanto la conserva, y *c)* en cuanto la *aplica* a obrar, y *d)* en cuanto en virtud suya obra toda otra virtud. Y si a todo esto añadimos que Dios se identifica con su propia potencia de obrar y que está dentro de cada una de las cosas, no como parte constitutiva de éstas, sino como conservador de las mismas en el ser, síguese que El obra inmediatamente *en todo el que obra,* sin excluir el obrar de la *voluntad* y de la naturaleza" [7]. Es evidente que esta moción, tal como la describe Santo Tomás, es una verdadera *premoción física.* Cualquiera que lea el artículo, verá la imposibilidad de referir la conclusión del Santo a una simple *moción moral.* En la exposición y prueba de la tesis se ha preocupado el Santo de distinguir bien entre ambas mociones, como para no dejar lugar a duda sobre el contenido de la conclusión.

Lo más esencial, pues, y característico de la tesis tomista es que Dios *aplica* a obrar toda potencia creada, sin excluir la voluntad libre, *moviéndola* y elevándola *eficientemente* del estado de poder obrar al de obrar de hecho, y continuando después obrando con la criatura la acción que ésta produce verdaderamente con sus propias potencias operativas.

Esta premoción física, activamente considerada, es la acción misma de Dios, que se identifica con la divina substancia [8] en cuanto produce en la criatura no el obrar de ésta propiamente, que es efecto activo propio de la criatura y de Dios a la vez, sino el que la criatura obre de hecho, en lo cual, como dice Santo Tomás *(De pot.* q.3 a.7

---

[7] «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit...; sequitur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae» *(De pot.* q.3 a.7).

[8] No debe olvidarse nunca esto, para no dar demasiado valor argüitivo a las dificultades que necesariamente han de surgir al tratar de comprender la moción divina y de armonizarla con la libertad creada, como si la moción divina fuese perfectamente comprensible o unívoca con cualquier moción creada. Cualquier acción de Dios es tan incomprensible y análoga respecto a las acciones de las criaturas como lo es la substancia misma o el ser mismo de Dios.

ad 3), Dios solo es activo y la criatura es totalmente pasiva. ("In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura").

Pasivamente considerada, la premoción divina es una entidad o forma de carácter *vial* terminativamente producida por Dios, que se recibe y se tiene por las causas segundas *sólo* en el tránsito de éstas del poder obrar al obrar de hecho, y que, como acabamos de decir, es causa de la actualidad del obrar creatural. Semejante forma o acto vial es convenientemente llamado por la escuela benedictina "acto segundo *causal*", puesto que en realidad no es ni el acto primero o virtual, que es la potencia de obrar, ni el acto segundo o formal, que es la operación, sino que es algo medio entre ambos, algo que los une y causa de diverso modo la actualidad de uno y de otro; es el *proceder* el acto segundo u operación del acto primero o facultad de obrar.

Para distinguir, pues, esta moción divina del concurso meramente simultáneo, conviene notar los siguientes puntos, que separan contradictoriamente las sentencias que defienden la premoción o el concurso [9]:

LA CAUSA PRIMERA

A) *En la sentencia tomista:*	B) *En la sentencia molinista:*
1) Influye física e inmediatamente en las mismas causas segundas, a la vez que en sus acciones y efectos;	1) No influye inmediatamente en las causas, sino sólo en sus acciones y efectos [10];
2) hace *previamente* que obren las causas segundas y obra después con ellas;	2) no hace físicamente que obren las causas, sino que solamente obra así con ellas, al menos con las libres;
3) obra físicamente como motor y guía del obrar de las causas;	3) obra físicamente sólo como cooperadora y concausa [11];
4) obra con las causas segundas como sirviéndose de ellas;	4) obra más bien como asociada por las causas segundas;
5) *aplica* las causas a su acción poniéndolas en acto de obrar;	5) es más bien como utilizada por las causas libres.

[9] Es de capital importancia advertir esto y notar bien estos puntos de divergencia hoy que los modos de hablar de muchos defensores del mero concurso simultáneo parecen tender a producir cierto confusionismo al adoptar y usar con distinto sentido una terminología netamente premocionista.—Así, por ejemplo, J. Donat, S. I., en su *Theodicea*, admite que «la causa creada no contiene eminente ni formalmente la acción y el efecto que produce y, por tanto, no puede ser causa adecuada de ellos, pues produciría ella más perfección que tiene y un efecto superior a sí» (p.242); que «el concurso activo divino es anterior en naturaleza a la acción creada, por cuanto es causa de la misma» (p.244); que «la criatura es aplicada a obrar por el concurso simultáneo» (p.250); que «la causa segunda no obra sino movida por el concurso simultáneo, el cual puede llamarse *moción*» (ibid.); que «la causa segunda obra como instrumento de Dios» (p.244). Como todo este influjo o concurso, según el contexto manifiesto del autor, es *físico* y en la nomenclatura común no se concibe un instrumento que obre sin ser movido, no es fácil comprender con qué lógica rechaza el autor la premoción física con tanto horror en la tesis 39 de su *Teodicea*.

[10] «Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius nota agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum» (*Concordia* q.14 a.13 disp.26, ed. Rabeneck, p.165 [34]).

[11] «... non secus ac, cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium» (ibid., p.170 [27]).

6) hace: *a)* por sí sola que las causas segundas obren, causando en ellas el ejercicio o actualidad de la acción, y *b)* causa con ellas la acción y el efecto de las mismas.	6) inmediatamente sólo causa con las causas segundas la acción y efecto de las mismas.

La oposición de sentido, aunque no siempre de palabras, entre los que defienden el concurso meramente simultáneo y los que enseñan la moción divina previa es bien manifiesta. En este supuesto sentido de cada una de ellas es como deben defenderse o refutarse una u otra sentencia.

2. Uso y sentido de la nomenclatura "predeterminación" y "premoción física"

En un intento de precisar bien su sentencia y de hacerla inconfundible con otras sentencias afines, a veces, en la terminología, los tomistas han usado frecuentemente palabras duras que, al ser entendidas por otros distintamente de como ellos las usaban, han resultado desfavorables para el sistema tomista. Algunos tomistas, atendiendo sólo al sentido que en su mente tenían dichas palabras y seguros de la objetividad del contenido de las mismas, parecen haberse regocijado en recalcar e insistir cándidamente en el uso de tales palabras, mientras que otros autores, ajenos al tomismo, han explotado la odiosidad material de tales palabras, fingiendo entenderlas ellos y haciéndolas entender a otros en un sentido peyorativo que no tienen en la mente de los tomistas. Tales son, por ejemplo, las palabras *determinación, predeterminación física, premoción física.* No se ha precisado el origen histórico de las dos últimas. Pero es cierto que no aparecen en los tomistas hasta varios lustros después de las primeras discusiones acres en el siglo XVI. Y parece también cierto que su acuñación no es del campo tomista, sino de fuera [12].

El auténtico sentido de la dura nomenclatura *predeterminación física* y *premoción física,* en la mente de los tomistas, no es el de andar Dios a empellones físicamente irresistibles con la voluntad libre, como descaradamente lo presentan a veces algunos autores, sino que significa el obrar *íntimo y sólo posible a Dios* por el que la criatura libre, siempre que obra, es previamente movida por el entendimiento y la voluntad efectiva de Dios, no en razón de sola causalidad final, sino en razón de causalidad eficiente *real y eficazmente* (=físicamente), dejándolo todo lo perfecto que puede ser la libertad humana o creada. El efecto de esta moción divina es para los tomistas tan infalible como si dependiese de causas necesarias y, a la vez, tan contingente o libre como si de sola la voluntad libre dependiese. Este es el verdadero sentido de toda predeterminación o premoción física tomista. Es curioso que el propio Báñez, a quien tan corriente como inexactamente se da en algunos sectores la paternidad de estas expresiones, escribiese en un manuscrito que se conserva en Roma: "Mas por cuanto

---

[12] El lector interesado puede ver algo sobre estos orígenes en la obra del P. V. CARRO, O. P., *El Maestro Pedro de Soto, O. P., y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* (Madrid 1950) t.2 c.6 n.3 p.630-640; y en P. SYNAVE, O. P., *S. Thomas d'Aquin et la prédétermination non necessitante:* Revue Thomiste, 32 (1927) 240-249; M. J. CONGAR, O. P., «*Prae determinare*» *et* «*Prae determination*» *chez S. Thomas:* Revue des Sc. Phil. et Théol. 23 (1934) 363-371.

aquella palabra *determinar* tiene alguna obscuridad, *siempre he usado yo de la palabra deliberar*" [13].

El tomista, pues, no tiene por qué hacer reparo en afirmar la determinación *ad unum* de la criatura libre bajo la moción divina; pero con la condición de que se entienda tal determinación por parte del sujeto, al que la moción divina quita la indiferencia o indeterminación potencial privativa de acto; y no por parte del objeto, sobre el cual la voluntad conserva, o más bien recibe, por la moción perfecto dominio de terminación objetiva. Dios, ciertamente, no mueve a la voluntad, ni puede moverla, a un acto abstracto, o en común, o indeterminado, sino que la mueve, y tiene que moverla, siempre que ésta obra, en virtud de los principios metafísicos y de los hechos de filosofía natural, a un acto singular, individualizado, *determinadísimo* hasta el último detalle de entidad física y de bondad moral, *ad unum*, en todo el rigor de la palabra. Pero nótese que, al mover Dios así la voluntad, la mueve y la determina a que ella se mueva terminativamente y se determine de este modo a sí misma, como repite tantas veces Santo Tomás [14]. Dios mueve *causalmente;* la voluntad es la que se mueve *formalmente;* la una es determinación *causal*, es decir, determinativa del sujeto del acto humano; la otra es determinación *formal*, por la cual la voluntad libre se determina a sí misma objetiva o terminativamente; algo así como Dios es el determinante causal de la vivificación del cuerpo por el alma al crear e infundir ésta, mientras que el alma es el determinante formal de tal vivificación. Por eso hemos llamado anteriormente, con la escuela benedictina, a la moción divina activamente considerada "acto causal", es decir, algo que no es ni el acto primero o virtual (que es la potencia de obrar) ni el acto segundo o formal (que es la operación actual de la criatura), sino algo intermedio que une los dos, haciendo que la voluntad libre ponga realmente con su potencia libre su acto productivo del efecto final.

D) Las pruebas de la tesis tomista

Tres géneros de argumentos o pruebas se pueden aducir para demostrar apodícticamente la moción divina tal como es ésta afirmada por la tesis tomista. Unas, directas, tomadas de las exigencias lógico-metafísicas de las cuatro causas de la misma moción divina. Otras, indirectas, a base de los inconvenientes que inevitablemente lleva consigo el mero concurso simultáneo. Y otras, en fin, extrínsecas o de autoridad.

1. Pruebas directas de la moción divina por sus cuatro causas

Antes de entrar en la formulación y exposición de estas pruebas vamos a exponer el hecho existencial y los principios de carácter metafísico en que se fundan.

---

[13] *Opuscula varia de Auxiliis.* Arch. Gen. Ord. Praed., sign. XIV 144.

[14] «Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod, seipsum movet, et sic non repugnat libertati quod Deus sit causa liberi arbitrii» *(De malo* q.3 a.2 ad 4).

a) Carácter del obrar de las causas segundas

No nos referimos aquí al aspecto formalmente existencial del obrar de las criaturas, es decir, a que obren o no obren, que es la cuestión del ocasionalismo [15], sino al aspecto esencial de tal hecho, o sea, a la índole o naturaleza de todo obrar creatural.

El hecho, bajo este aspecto, es el siguiente: *a)* toda criatura, al obrar, pasa siempre del estado de potencialidad al estado de actualidad, del sólo poder obrar, que es no obrar actual, al obrar; *b)* hay en todo obrar actual creatural *algo real* que no se encuentra ni formal ni eminentemente en el solo poder obrar de las criaturas; *c)* en todo obrar de la criatura, a diferencia de lo que sucede en Dios [16], se produce siempre terminativamente *algo de ser, un ser nuevo,* que no existía antes de tal obrar, y que es: *a)* el obrar mismo, y *b)* el término o efecto de la acción creatural.

No es preciso insistir ahora sobre estos tres puntos, que, en sí mismos, creemos nadie ha de negar [17]. No obstante, se esclarecerán más adelante al utilizar este hecho como premisa menor de alguna de las pruebas.

b) Principios metafísicos de solución

Principio primero: *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Principio universal, que en castellano equivale a "el que es movido, es movido por otro", o "el que recibe, recibe de otro", o también a "nadie da, ni a sí ni a otro, lo que él mismo no tiene". Principio tan elemental como metafísico, o mejor, tan metafísico como elemental. En la página 775 de este volumen queda expuesto el significado aristotélico-tomista de las palabras *mover* y *ser movido. Mover* es todo acto de hacer pasar a un sujeto de poder ser o estar a ser o estar de hecho; de poder tener, a tener; de poder hacer, a hacer cualquier cosa, sea material o inmaterialmente. *Ser movido* significa esto mismo en sentido pasivo.

Entendidos así los términos y teniendo presente que todo el que es realmente movido recibe algo real que no tenía, fácilmente se verá, por una parte, la equivalencia entre la formulación latina del principio y la traducción que de ella hemos hecho en español, y por otra parte, la verdad evidente e innegable del principio así formulado.

Ante la fuerza lógica, avasalladora, de principio universal tan incuestionable y tan constatado por los hechos de experiencia cotidiana, que basta por sí solo para evidenciar la necesidad de la premoción física y la insuficiencia del concurso meramente simultáneo,

---

[15] Santo Tomás pone como preámbulo del célebre artículo que comentamos (I q.105 a.5) la refutación o exclusión del ocasionalismo como extremo opuesto, en algún sentido, al mero concurso simultáneo, para sentar su tesis, media entre ambos. En la tesis tomista se ha de salvar que las causas segundas obran verdaderamente y, a la vez, que no pueden pasar a obrar por sí solas.

[16] «Potentia Dei semper est coniuncta operationi, sed operatio non semper est coniuncta effectui» *(De pot.* q.1 a.1 ad 8). En el obrar creatural sucede lo contrario: la potencia no siempre está unida al acto; mas al acto de obrar se sigue siempre terminativamente el efecto correspondiente.

[17] Hacemos esta afirmación a pesar del sentido, para nosotros incomprensible dentro de un marco escolástico, que puedan tener las siguientes palabras de un autor contemporáneo: «Causa activa per transitum ad actum agendi non mutatur... quia in potentia activa transitus de potentia ad actum est actio; iam vero actio non est in agente, quia actio est dependentia, et dependentia est in re dependente, quae est effectus, sed non in eo a quo res dependent, quod est causa» (I. Hellín, S. I. *Theologia Naturalis* n.233).

ha habido quienes, para no verse forzados a admitir sus ineludibles consecuencias, optaron por tratar de desnaturalizar y desvirtuar con una nueva formulación el principio tal vez más trascendental y de mayor uso de Santo Tomás. Hecho este cambio de formulación, a la formulación antigua y tradicional se la ha calificado de *sistemática*, es decir, que no tiene valor más que según los conceptos de un sistema particular, en este caso el sistema aristotélico-tomista.

Tal vez no se ha reparado en que, al tratar de desvirtuar de este modo dicho principio, se ha procedido de manera semejante a como procedió Kant al ver que su sistema y el principio de causalidad no podían subsistir ambos simultáneamente. En ambos casos, en lugar de reexaminar los respectivos sistemas y reformarlos, si era preciso, conformándolos a indubitables principios universales y universalmente aceptados, se ha preferido desnaturalizar los principios para acomodarlos a los respectivos sistemas.

La nueva formulación que se hizo del principio fué ésta: "Quidquid movetur, ab alio *etiam movetur*", queriendo que, hecha esta innovación, el significado del principio sea el siguiente: "Todo lo que es movido, es movido o solamente por otro o, al menos, *también* por otro", con lo cual el principio no excluiría el que una cosa, es decir, la voluntad libre, pueda moverse a sí misma como causa primera de su moción pasiva. Se recurre frecuentemente, para legitimar tal restricción o limitación del principio, a lo que se llama *acto virtual* o potencia operativa, es decir, a un acto que se supone tiene virtualmente capacidad activa para producir o causar algo *que es más* que él, o sea, el acto formal de obrar.

A los que para rechazar la tesis tomista se acogen al subterfugio de esta nueva formulación del principio, se les puede preguntar si el acto segundo o formal, que es la operación actual, es o no más que el acto virtual, y si hay o no en todo acto formal algo positivo real que no tiene el acto primero o virtual, que es la potencia activa de obrar. Si se responde que no, se debe admitir que no hay entre ambos actos ninguna distinción real, en cuyo caso la criatura nunca está en acto primero sin estar al mismo tiempo y realmente en acto segundo, lo cual es propio de Dios. Mas si se dice que en el acto segundo o formal hay algo real que no hay en el virtual, de ningún modo podrá ser el acto virtual suficiente para producir el acto formal, a menos que se admita que alguien puede dar lo que realmente no tiene ni es en sí, o que lo más pueda venir de lo menos, lo mayor de lo menor.

Contra la conclusión de este dilema pudiera objetarse que el alma humana es sólo virtualmente vegetativa o sensitiva y que Dios se dice que es sólo virtualmente todas las cosas que no son El, y, sin embargo, de Dios proceden actualmente todas las cosas creadas, y el alma racional produce también actualmente con su sola virtualidad vegetativa y sensitiva las acciones vegetativas y sensitivas del hombre.

Pero adviértase que hay dos modos de tener o de ser algo virtualmente. A veces se posee virtualmente un acto de un modo completo y perfecto, al ser o poseer formalmente una forma superior en la que va incluído de modo *eminente* el acto virtual: tal es el caso del alma humana, del ángel y de Dios, que poseen *virtualmente* las perfecciones entitativas de sus respectivos seres inferiores de un modo incluso *más* perfecto que las poseen *formalmente* dichos seres inferiores.

Otras veces se tiene o se es el acto virtualmente de un modo *incompleto e imperfecto;* tal es el caso de todas las potencias creadas mientras están en el estado de mera potencialidad activa. Se comprende que mientras en el primer caso no hay ninguna potencialidad pasiva que para obrar necesite completarse en su género con otra potencialidad activa, sí la hay en el segundo caso, que, como hemos dicho, se da en todas las potencias creadas operativas en tanto que están desprovistas de propio acto formal, que es la operación. Son potencias, o facultades operativas *en potencia,* que equivale a ser operativo-pasivas.

Respecto al carácter *sistemático* que algunos contemporáneos quieren atribuir al principio en su formulación corriente, para despojarlo de su valor universal, no deja de ser extraño que tal formulación tradicional haya sido de carácter universal por tantos siglos, desde Aristóteles hasta el final del siglo XVI, y que al aparecer el nuevo sistema del molinismo, al cual no se adaptaba el principio, y al cambiar éste para adaptarlo a dicho sistema, pasase automáticamente la nueva formulación a ser la auténtica y verdadera, y la antigua sólo tuviese valor según los conceptos de un determinado sistema y, en consecuencia, sólo dentro de tal sistema.

Los principios, como las cosas, no son ni se hacen objetivamente, porque se afirmen, aunque se afirmen por muchos y repetidamente a intervalos bien calculados, a estilo de las consignas políticas en esta época nuestra de *ismos* y de *slogans.* Con esto podrán tales principios llegar a aceptarse, a estar en la mente de algunos o de muchos a fuerza de repetirse, pero no llegarán nunca a ser o dejar de ser en sí mismos. No hay más *fiat* efectivo que el divino. Para cualquiera que entienda los términos del gran principio tomista, será éste siempre evidente en sí mismo, analítico y universal, tal como desde Aristóteles hasta nuestros días se viene formulando.

PRINCIPIO SEGUNDO: *Omne agens agit propter formam,* o también: *Operari sequitur esse:* "El obrar sigue al ser"; "Todo agente obra por una forma y según ella". Cada ser obra según lo que es y como es, y nunca más de lo que es ni más de como es. El obrar nunca puede superar al ser del agente, ni en cuanto a la substancia ni en cuanto al modo. Todo efecto procede de su acción causativa; ésta procede de la potencia operativa, la cual procede, a su vez, de la naturaleza o forma del supuesto o ser que obra [18]. Por tanto, es preciso que el efecto, la acción y la potencia estén precontenidos formal o eminentemente en el ser de que proceden, sin que sea posible que de ningún modo le excedan o rebasen. Cual sea, pues, el ser, tal será, a lo sumo, el obrar. Si el ser es esencialmente *segundo, contingente* y por *participación,* el obrar ha de ser también esencialmente, y, por tanto, siempre, *segundo, contingente* y *por participación.*

"Obrar esencialmente *segundo*" quiere decir que, como el ser esencialmente segundo no comienza ni se da en ningún instante sin otro ser anterior que primero le cause y conserve, así el "obrar esencial-

[18] Esto se cumple con todo rigor lo mismo en Dios que en las criaturas; si bien en Dios no hay más distinción real y procedencia estricta que entre El y las criaturas, pues en El «la potencia no se denomina principio por orden a la acción, sino por orden a la cosa hecha»: «Potentia in Deo non dicitur sicut principium actus, sed sicut principium facti» (*Cont. Gent.* 2,10). En Dios nunca está la potencia sin el acto, aunque sí el acto sin el efecto: «Potentia in Deo semper est coniuncta operationi, sed operatio non semper est coniuncta effectui» (*De pot.* q.1 a.1 ad 8).

mente segundo" no puede comenzar ni continuarse en ningún instante sin otro obrar anterior que lo comience y lo sostenga en el ser mientras es. A la creación y conservación, indispensables en la línea del ser segundo, corresponden, con la misma necesidad metafísica, el comienzo y continuación pasivos en la línea del obrar; y como la creación y conservación positivamente directa no las puede hacer más que la Causa primera, así sucede con el comienzo y la continuación del obrar. Tal comienzo y continuación del obrar se hacen, respectivamente, por el concurso previo y el simultáneo divinos.

Esta dependencia y necesidad, por ser esenciales respecto del ser creado, no hay razón para exigirlas y suponerlas solamente respecto al acto primero operativo, o sea a la facultad de obrar, sino que con igual o con mayor razón se han de exigir y suponer respecto al acto segundo o formal, que es el obrar.

En algún sentido, este principio es una consecuencia del anterior. Efectivamente, si nadie da lo que él mismo no es o no tiene, cada uno obrará (que es dar) según lo que es o tiene. Y así, el obrar seguirá siempre al ser y será conforme a él.

Por eso el principio "omne agens agit propter formam"/no exigiría el concurso divino previo si realmente la esencia se identificase con la existencia en los seres creados. En esta hipótesis, toda forma precontendría en sí la perfección esencial y *existencial* que el efecto ha de recibir. En el caso contrario, la determinación y especificación *esenciales* de los efectos de las causas segundas se han de atribuir a sus propias causas; pero el ser determinados y específicos *existencialmente* no puede venir sino de la causa primera o ser subsistente. Esto mismo soluciona la dificultad que contra la tesis tomista se toma a veces del siguiente texto de Santo Tomás: "Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo eius similitudinem imitatur effectus" *(De pot.* q.1 a.4 ad 3).

PRINCIPIO TERCERO: A modo de principio de tipo existencial y como obvia conclusión de los dos principios anteriores, se formula la siguiente proposición: *Quidquid est, a Deo est;* es decir, todo lo que es ser positivo, de cualquier modo que lo sea, necesariamente ha de proceder de Dios y ser causado inmediatamente por Dios [19].

Si cada agente obra según lo que es y ninguno puede producir más de lo que es, y no siendo las criaturas por su esencia o forma de ser sino "poder ser", y no "*todo* poder ser", sino sólo "*tal* poder ser", restringido a las notas específicas e individuales a que se limita la esencia de cada una de ellas, es obvio que ninguna puede producir sino, a lo sumo, la *taleidad* del ser particular, es decir, tal ser particular, no en cuanto *ser,* sino en cuanto *tal* ser. Es, pues, necesario que algún otro agente produzca la razón de ser, siempre que se produce u origina cualquier ser. Este agente no puede ser otro que Dios, que es el único cuya forma o esencia es el ser, y el único que precontiene en sí eminentemente todas las razones de ser genéricas, específicas e individuales.

Esta es la razón, primeramente, de que sólo Dios pueda crear: porque en la creación, aunque se produce siempre *tal ser,* lo propio de ella es producir el ser en cuanto *ser,* no en cuanto *tal* ser (que, en contraposición, es lo característico de la generación).

[19] «Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse» (1 q.44 a.1)

Es, además, la razón de que en toda producción, sea cual fuere, parcial o total, generación o creación, haya de intervenir siempre Dios como Causa primera e inmediata, puesto que en toda producción verdadera se origina siempre o el ser simplemente o tal *ser*.

Ninguna causa o agente creado pasa estrictamente de producir al *fieri* o el hacerse de sus efectos, que será siempre de su misma naturaleza específica e individual, como una proyección real y positiva de la naturaleza misma del agente. Y por eso, todos los efectos de las causas creadas son siempre unívocos, aunque, entitativamente considerados, éstos no sean de la misma naturaleza específica de sus causas, fuera del caso de la generación estricta de los vivientes. El carpintero, por ejemplo, y lo mismo cualquier otro agente creado, no hace más que *unir de tal modo* la forma y la materia, de cuya unión resulta la mesa o el ser que se dicen producir, sacando la forma de la materia misma preexistente. Aun en el caso de la generación estricta de los vivientes, el generante no hace más que ser causa de que tal materia, ya existente, adquiera tal forma, ya salga esta forma de tal materia por la acción del generante o ya sea creada por Dios consecuentemente a la acción generativa del hombre y a la disposición que mediante esta acción hace el generante en la materia, si se trata del alma humana [20].

Nos hemos extendido en la exposición de estos principios para que aparezca, por una parte, la verdadera naturaleza de toda la causalidad eficiente creada y para que se vea claro, por otra, cómo "el ser es efecto propio y exclusivo de Dios [21], y, por consiguiente, que, dondequiera que haya verdadera producción de ser, allí ha de intervenir inmediatamente, por necesidad, su causa *propia*, que es Dios, sin la cual no puede producirse ningún efecto.

c) De las cuatro causas de la moción divina

Sabido es que todo el ser de un efecto le viene de sus cuatro causas, sin que pueda nunca tener más entidad que la que éstas le comuniquen. Del examen, pues, de las cuatro causas de la moción divina se puede deducir todo el ser y necesidad de la misma, según lo que de aquéllas se deduzca.

Estas cuatro causas son: *a)* la *causa eficiente* de la moción divina es Dios, que mueve a las criaturas, o mejor, a las potencias operativas de éstas en estado de potencialidad, pasándolas a obrar o al estado de actualidad; *b)* la *causa material* es la criatura o potencia que es movida; *c)* la *causa formal* es aquello que intrínsecamente constituye el tránsito o paso del estado de potencialidad al de actualidad, que antes hemos llamado "el proceder la acción", y *d)* la *causa final* es el efecto o ser que es producido al obrar actualmente la criatura, es decir, la actualidad de la acción misma y el término o efecto de ésta.

---

[20] Esto no es obstáculo para que los agentes creados se digan y sean verdaderas causas de sus efectos; pues el «ser» es término y consecuencia natural del *fieri*, o de la disposición que ellos hacen directamente. «El hombre—dice Santo Tomás—engendra semejante a sí en cuanto por la virtud de su substancia seminal se dispone la materia para recibir el alma humana» (1 q.118 a.2 ad 4).

[21] «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus Dei» (1 q.8 a.1). «Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi si habeat esse causatum... Illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem» (1 q.3 a.3).

Supuestos ya el hecho y los principios que anteriormente hemos expuesto, no es preciso insistir mucho para hacer ver cómo sale lógicamente de la conjugación de uno y otros la conclusión apodíctica de la moción divina bajo los cuatro aspectos de sus cuatro causas. No creemos que sea necesario sino formular escuetamente tales argumentos.

Repetimos que nadie niega ni puede racionalmente negar, por separado, ninguno de los principios ni los hechos existenciales con los cuales se confeccionan tales pruebas. Por eso, repetimos también que tanto los que han tratado de desnaturalizar y desvirtuar tales principios, como Stuffler, y los que con él han optado por volver a la negación de todo influjo o concurso inmediato de Dios, nos parecen más lógicos que los que, manteniendo tales principios, siguen defendiendo el solo concurso simultáneo.

Efectivamente, si Dios ha de causar inmediatamente todo el ser causado, no se puede dejar de admitir, en virtud de los principios precedentes y sin echar la lógica por la borda, que Dios ha de causar la entidad o ser de la determinación y actuación de la causa indeterminada y en estado de potencialidad; mayormente si se trata de la voluntad libre, precisamente por haber en ésta más indeterminación y potencialidad, que es más carencia de ser actual. O se niegan, pues, los principios y el concurso inmediato de Dios, o no parece que sea posible no admitir el concurso previo divino.

d) Formulación de los cuatro argumentos directos

1.º *Causa final de la premoción física: producción de la acción y del efecto real de ésta.*—Dondequiera que se produce el ser, allí ha de intervenir Dios inmediatamente como Causa superior, primera y universal. Mas siempre que la criatura obra se produce algún ser [22]. Luego en toda acción de la criatura, o causa segunda, ha de intervenir Dios inmediatamente como Causa primera universal y superior.

La premisa mayor es la afirmación incuestionable que ya hemos explicado en el tercer principio, a saber: que el ser es efecto propio de Dios y que Dios es la causa propia del ser. La consecuencia y la conclusión del argumento se fundan en la prioridad del ser respecto a la *taleidad* del ser y en la prioridad necesaria del obrar de la causa primera respecto al obrar de la causa segunda. Podrán algunos tratar de evadir la fuerza de este argumento acudiendo al cómodo expediente de *afirmar* que todo lo que en este argumento y en los demás hay que salvar, se puede salvar sin necesidad de la premoción física. Pero, si es tan fácil el afirmarlo, no lo es tanto el probarlo. La insubstancialidad de la afirmación en los manuales que la hacen es bien patente a cualquier sincero lector.

2.º *Dios, causa eficiente de la moción divina.*—La condición de ser Dios el único ser por esencia lleva consigo la exigencia absoluta de la universalidad de su causalidad inmediata en orden al obrar causado, como la lleva también en orden al ser causado. Mas todo el obrar de las criaturas es obrar segundo y causado, como lo es el ser de las mismas. Luego la condición de Dios como ser único y so-

[22] «Omne enim operans est aliquo modo causa essendi; vel secundum esse substantiae vel secundum esse accidentale» (*Cont. Gent.* 3,57).

berano por esencia exige la universalidad de su causalidad inmediata respecto de todo el obrar de las criaturas o causas segundas.

La premisa mayor del silogismo es el segundo principio que antes hemos enunciado y explicado. Si sólo Dios tiene por esencia o forma la actualidad del ser en cuanto ser, y todo agente ha de obrar por una forma según la cual es, Dios, y sólo Dios, ha de ser la causa primera de todo ser y obrar, puesto que sólo El es actual y esencialmente todo el ser y todo el obrar, porque el obrar mismo de las criaturas es un modo o forma de ser.

De esta conclusión no se pueden excluir la acción misma pecaminosa y el obrar de la criatura al producir su autodeterminación (según ya hemos explicado), aunque ello no deje de presentar las dificultades de que hablaremos más adelante. "Cum actio etiam peccati—dice Santo Tomás—sit ens quoddam... sequeretur si *actiones* peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis" [23]. "Siendo incluso la acción pecaminosa un modo de ser, si tales acciones no procediesen de Dios se seguiría que algún ser positivo no procedería de Dios, y en tal caso Dios dejaría de ser la causa universal de todos los seres, lo cual es contra la naturaleza y perfección del primer ser".

3.° *Causas material y formal de la premoción física: la potencialidad creatural de obrar y el tránsito de ésta a la actualidad.*—La causa segunda no puede obrar sin ser previamente movida por la Causa primera. Luego siempre que la causa segunda obra, es previamente movida por Dios.—La causa segunda para pasar a obrar: *a)* necesita recibir algo real, y *b)* esto sólo la Causa primera lo tiene y se lo puede comunicar.

Que necesite recibir algo real, está claro por la distinción real que es preciso admitir entre el acto primero, o virtual, que es la potencia de obrar, y el acto segundo o formal, que es la operación misma. Que sólo de Dios pueda recibir la criatura lo que necesita para obrar, se deduce también con evidencia de que sólo la Causa primera posee con eminencia el obrar individual de cada una de las causas particulares o segundas.

Esta realidad recibida, indispensable, que necesita la causa segunda para obrar, es el nexo del acto primero con el segundo; es aquello mediante lo cual es elevada la criatura del acto virtual al formal; es una entidad *vial* que, naturalmente, sólo la tiene la criatura bajo esa forma en el tránsito de uno al otro acto, del acto primero al acto segundo, del estado de potencialidad al de actualidad. En recibir esto la criatura es en lo que consiste la premoción física pasivamente considerada.

Esta insuficiencia del acto virtual sólo para obrar la expresa categóricamente Santo Tomás del siguiente modo: *Quantum cumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo* (1-2 q.109 a.1): "Todo lo perfecto que se quiera suponer a cualquier naturaleza corporal o espiritual, jamás podrá ésta ejecutar alguna de sus acciones sin ser movida por Dios".

Tan esencial como es a la criatura *ser y existir por participación*, o sea, ser ente potencial, o actual *segundo*, le es ser *causa por par-*

[23] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.2.

ticipación, que es ser causa segunda: nunca la criatura en su línea de obrar se rebasará a sí misma en su línea de ser. Y de ahí que, como no puede la criatura comenzar a ser ni continuar existiendo por un solo instante sin la creación y conservación divinas, así tampoco puede ni comenzar a obrar ni continuar su operación por un solo instante sin recibir de Dios el comienzo y la continuación de su obrar por la moción previa y por el concurso simultáneo de su primera causa, que es Dios.

Lo más a que puede llegar la criatura en la línea de obrar es a ser: *a*) causa; *b*) eficiente; *c*) principal; *d*) segunda. De esto no puede pasar. Jamás en lo positivo podrá llegar a causa primera. Pues, como no puede ser ni causa, ni eficiente, ni principal, sin tener actualmente el constitutivo formal de cada una de estas tres modalidades esenciales de ser, así tampoco puede ser causa *segunda* sin tener actualmente el constitutivo formal de esta modalidad, el cual consiste en obrar por el impulso efectivo de otra causa y después, por tanto, de ella. No es suficiente para salvar el carácter o condición de causa segunda que se tenga recibido o de otro el acto primero o facultad de obrar; esto bastaría para que la causa fuese segunda en cuanto al acto primero operativo, pero no para que lo sea en cuanto al acto segundo o formal, que es más principal.

Véase cómo expone esto Santo Tomás, saliendo al paso de los que creían que es suficiente con que la voluntad humana tenga su ser recibido de Dios para no tener ya nunca carácter de primer principio.

"Sed hoc videtur inconveniens ut quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod *virtus* et *operatio* ab alio sit. Et praeterea... non posset vitari quin esset primum agens, *si eius actio* in aliquod prius agens non reduceretur sicut in causam": "Parece imposible que aquello que no tiene el ser por sí sea capaz de obrar por sí solo, cuando ni siquiera puede permanecer por sí solo en la existencia lo que no es por sí. Toda virtud o potencia dimana de la esencia, y, a su vez, toda operación viene de la potencia operativa; de aquí la necesidad de que todo agente cuya esencia es otro, su virtud operativa y su operación sean igualmente por otro. Por otra parte... resultaría inevitable que no tuviera carácter de *causa primera* ese agente *cuya acción* no se redujese a la acción de otro agente previo como causa" [24].

Si causa—escribe Suárez—*pendet a Deo in esse; ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti quo fit* [25]: "Si en su ser depende la causa de Dios, también depende su efecto, pues ambos son igualmente seres por participación; luego como la causa depende en el instante en que obra, así el efecto en el instante en que es producido".

No sabemos si al escribir tales palabras pensaría el autor en la determinación de la criatura libre, que es un ente y un efecto por participación como otro cualquiera.

---

[24] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.2.
[25] *Disp. met.* 22 s.1 n.7.

e) La potencia que no sería potencia

Se dice que, según esto, la potencia de obrar creada es una potencia que no sería potencia, puesto que *puede obrar*, que es ser potencia, y no puede obrar *por sí sola*, que es no ser de suyo potencia.

Se podría decir igualmente que, si la potencia en el sentido tomista es potencia por suposición y no es potencia en realidad, por necesitar ser movida previamente por otro para obrar, la potencia en el sentido del concurso meramente simultáneo es también una potencia que no es potencia, puesto que se supone que no puede obrar sin dicho concurso. Pero con esto no se resuelve nada.

La potencia que verdaderamente es potencia por suposición y no es potencia en realidad, por no poder obrar de ningún modo, es la potencia que, por una parte, no es ni tiene ella su acto de obrar y, por otra, tampoco la recibe de otro. Y tal sería toda potencia creada en la hipótesis del concurso meramente simultáneo.

En el sentido tomista, toda potencia *creada* no es simplemente potencia, sino que es potencia creada, potencia *segunda;* y si no se repite constantemente que es tal, es porque, por obvio, se da por entendido. Ahora bien, esto significa que podrá llegar tal potencia a no necesitar de nada en su orden de potencia creada, o segunda, para salir al acto, pero que siempre necesitará lo que es esencial a tal orden, es a saber: que obre *después* de otra causa y *por influjo previo de ella,* la cual es potencia o causa primera. Así y sólo así puede la potencia creada obrar y ser auténticamente potencia. Esta es verdadera potencia aunque sólo en su orden de potencia segunda y con todas las exigencias esenciales de éstas. La potencia segunda, tanto como no darse nunca sin el constitutivo de potencia, necesita no darse nunca sin el constitutivo de segunda.

En cambio, si la potencia no tiene en sí formalmente ni recibe de otro el acto y tampoco lo puede ella sola producir, como se demuestra apodícticamente por la distinción real entre el acto virtual de poder obrar y el acto formal de obrar, entonces sí que es y no es potencia, puesto que en este caso no hay posibilidad alguna de que salga al acto una *supuesta* potencia semejante. La potencia, pues, en el sentido de Molina, ni en su orden de segunda ni de ningún modo sería auténtica potencia.

2. Argumento indirecto en favor de la tesis tomista

Sin admitir la tesis tomista del concurso previo no se ve cómo pueden evitarse en realidad los siguientes cuatro inconvenientes que de la negación de tal tesis lógicamente se siguen. Advierta el lector que, aunque la tesis tomista lleva también consigo el inconveniente de poderse difícilmente armonizar con el hecho de la libertad creada y con la existencia del pecado, pues no se trata de negar en ello tales dificultades, éstas son dificultades de armonización entre dos verdades ciertas por separado, en tanto que los cuatro inconvenientes que vamos a exponer brevemente son conclusiones *ciertas* de la tesis del mero concurso simultáneo.

Estos inconvenientes son los siguientes:

a) Supuesto el mero concurso simultáneo, no toda entidad positiva procedería inmediatamente de Dios, pues no procedería inmediatamente de El la determinación libre de la criatura, o al menos la aceptación libre de los auxilios divinos ofrecidos, determinación y

aceptación que son verdadera entidad producida. Por eso hemos dicho que no carece de lógica la nueva postura de Stuffler y los que con él niegan el concurso inmediato de Dios.

b) Dios no tendría un dominio positivo supremo sobre las decisiones y determinaciones de la voluntad libre. Podría, sí, impedirlas no cooperando con la voluntad creada, y podría también influir de algún modo en ellas externa y circunstancialmente, colocando a la criatura libre en tales o cuales circunstancias propicias y ante tales o cuales estímulos para obrar; pero no podría Dios hacer que la criatura libre obrase indefectiblemente a su divino imperio y arbitrio, a menos que para huir del mal llamado *determinismo* divino, que los defensores del mero concurso simultáneo tanto aborrecen y se esfuerzan en evitar, se prefiera caer en el *determinismo* de las circunstancias, que, como veremos, no sólo es para la razón incomprensible, sino también evidentemente absurdo.

c) La acción de Dios sería por necesidad indeterminada en sí misma hasta llegar la determinación de la criatura a aceptar los auxilios y a obrar, dependiendo, por tanto, la acción de Dios de la acción de la criatura y teniendo Dios que esperar por ésta para obtener la acción deliberada de la criatura y para obrar El con ella. Adviértase que una cosa es suponer esto en algunos casos porque Dios así libérrimamente lo dispone, y otra suponerlo siempre y como una ineludible necesidad para Dios en todo obrar libre de la criatura.

d) Y, por último, la ciencia divina dependería también, del modo que su acción, de la criatura en lo referente a las determinaciones libres de ésta. Puesto que para Dios no puede haber más causas propias de conocimiento que las causas ontológicas del ser, hasta que la criatura libremente se determinase no podría Dios conocer con certeza ningún acto libre de la misma. Y sobre esto advertimos lo mismo que sobre el inconveniente anterior.

El juego de auxilios divinos *ofrecidos (concursus oblatus) y aceptados* o *conferidos (concursus collatus)*, a que recurren los defensores del concurso meramente simultáneo para obviar estos tan palmarios cuan serios inconvenientes, no podrán nunca salvar estas cuatro cosas: la universalidad de la causalidad divina inmediata, el dominio positivo supremo de Dios, la actualidad suma del obrar divino y la independencia absoluta de la ciencia divina, sin un influjo físico e infaliblemente decisivo de Dios sobre todo el obrar creatural. Por eso no se decidirán nunca tales autores a afirmar simple y categóricamente qué es antes en razón de naturaleza: la aceptación de tales auxilios y del concurso divino por la criatura o el influjo causal y decisivo de los auxilios y concurso sobre la determinación y el obrar de la criatura. No les será nunca cómodo afirmar taxativamente si la eficacia, no *del obrar*, sino *para* obrar, le viene a la criatura de los auxilios o si la eficacia *actual* de los auxilios les viene a éstos de la aceptación previa de la criatura libre, al menos como condición *sine qua non*. Aceptar la primera de estas suposiciones es encajarse de lleno en el tomismo; aceptar la segunda hipótesis es arriesgarse a los cuatro inconvenientes predichos.

3. Argumento extrínseco o de autoridad

No vamos a acumular aquí de nuevo textos confirmatorios de la tesis tomista tomados de la Sagrada Escritura, del magisterio de la Iglesia, de los Santos Padres, de la liturgia, etc. En el volumen I

(p.671-681) puede ver el lector una copiosa serie de ellos. Sólo añadiremos o repetiremos algunos de los más explícitos, haciendo antes sobre todos ellos las siguientes observaciones:

1.ª El valor de algunos de estos textos podría aparecer muy distinto, según que se los mire aisladamente o en unión con los otros. Tomados en conjunto y apoyados o interpretados unos por otros, pueden dar el sentir de las diversas fuentes de autoridad teológica, aunque alguno de ellos, tomado por sí solo, pueda en ocasiones parecer no muy pertinente o probatorio. No hay, pues, por qué "sonreírse" ante la aparente impertinencia de algunos de estos textos particulares que suelen aducirse.

2.ª Lo mismo en la Sagrada Escritura que en el magisterio de la Iglesia o en los Santos Padres y en Santo Tomás, nos encontramos respecto a este particular con una doble clase de textos. Unos en que se expresan y afirman simultáneamente la moción divina y la libertad humana o el concurso previo y el simultáneo divinos respecto a las acciones libres del hombre, y otros en que sólo se afirma una de estas cosas sin negar ni afirmar expresamente la otra. Tipo de esta primera clase de textos es el siguiente, de las Lamentaciones de Jeremías: *Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos* (5,21). Tipo de la segunda clase es este del profeta Joel: *Convertíos a mí de todo corazón* (2,12), o este de Zacarías: *Volveos a mí, dice Yavé Sabaot, y yo me volveré a vosotros* (1,3). El no expresar los textos de la segunda clase la moción previa de Dios, no quiere decir que se niegue ni se da con ello ningún derecho a suponer que no existe tal moción, expresamente afirmada en los textos de la primera clase.

Esta observación, muy importante, no es nuestra; es del concilio Tridentino, que en la sesión 6, capítulo 5, dice literal y muy oportunamente: "Cuando, pues, se dice en las Sagradas Escrituras: *Convertíos a mí y me convertiré a vosotros* (Zach. 1,3), se nos avisa de nuestra libertad; y cuando respondemos: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos* (Lam. 5,21), confesamos que somos *prevenidos* por la divina gracia". "Unde in sacris Litteris cum dicitur: *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* (Zach. 1,3), libertatis admonemur; cum respondemus: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (Lam. 5,21), Dei nos gratia praeveniri confitemur" (D 797).

a) El sentir de la Iglesia respecto a esta cuestión no cabe expresarse más claramente que en el siguiente pasaje del Catecismo del concilio de Trento para los párrocos [26]: "Y no solamente conserva el Señor y gobierna con su providencia todas las cosas que existen, sino que también a las que se mueven y hacen algo las impele con íntima virtud al movimiento y acción, de tal modo que, sin impedirla, *previene*, sin embargo, la eficacia de las causas segundas" [27].

b) Respecto a los Santos Padres, no queremos citar más que a San Agustín y San Bernardo, que son los más explícitos y los menos susceptibles que sus palabras puedan entenderse en el sentido de un

---

[26] Este Catecismo, aprobado por la Iglesia y considerado por todos como expresión compendiosa de todo el sentir dogmático-moral de la misma, no fué redactado precisamente por solos dominicos, y vió, además, la luz pública veinte años antes que la obra de Báñez.

[27] «Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid intima virtute, ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen» (p.I.ª c.2 n.22).

mero concurso moral o físico simultáneo. La ampliación y contraste que se advierten en el lenguaje de ambos, particularmente en San Agustín, al hablar de este tema, difícilmente pueden dejar lugar a ninguna duda sincera sobre su modo de pensar en este punto.

San Agustín dice: "Cierto que queremos cuando queremos; pero aquél hace que queramos el bien, del que fué dicho: *... Dios es el que obra en nosotros el querer.* Sin duda que nosotros obramos cuando obramos; pero El hace que obremos al dar fuerzas eficacísimas a la voluntad... El, en verdad, comienza a obrar para que nosotros queramos, y, cuando ya queremos, con nosotros coopera completando la obra. Para que, pues, nosotros queramos, sin nosotros comienza El a obrar, y, cuando ya queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos. De la moción de Dios para que nosotros queramos está escrito: *Dios es quien obra en nosotros al querer;* y de la acción con la que coopera cuando ya queremos y de voluntad obramos, dijo el Apóstol: *Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman*". "Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum: *Deus est qui operatur in nobis et velle.* Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, etc.... Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et si volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De operante illo ut velimus, dictum est: *Deus est enim qui operatur in nobis et velle.* De cooperante autem cum iam volumus et volendo facimus: *Scimus,* inquit, *quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*" [28].

"Es Dios el que hace en nosotros el querer y el obrar según su buena voluntad. Por consiguiente, nosotros queremos, pero es Dios el que obra en nosotros el querer; nosotros obramos, pero es Dios quien hace que obremos según su buena voluntad". "*Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate.* Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, eed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate" *(De dono pers.* 13,33: ML 45,1013).

No será fácil imaginar cómo se pueda hablar con más claridad y precisión en el sentido de la tesis tomista. Sin embargo, sucede con San Agustín como con Santo Tomás: a algunos nunca falta una base para fingir cualquier interpretación de los mismos.

San Bernardo escribe: "Por consiguiente, si es Dios quien obra en nosotros estas tres cosas, es decir, quien nos hace pensar el bien, quien nos mueve a desearlo y quien nos da el poder de llevarlo a cabo, claro está que lo primero lo realiza sin nosotros. Nos previene ante todo inspirándonos el buen pensamiento; nos une a su voluntad por el consentimiento del libre albedrío, cambiando nuestro mal deseo en buena voluntad y dándole al albedrío la facultad de consentir; y, en fin, Dios se constituye dentro de nosotros y en el fondo de

[28] *De gratia et lib. arb.* c.16 n.32; c. 17 n.33; ML. 44,900-901.

nuestra alma el artífice y operario de lo que luego sale al exterior, como si nosotros fuéramos los autores. Está fuera de duda que nosotros no podríamos prevenirnos a nosotros mismos. Por tanto, la voluntad es la que coopera, y esta cooperación se la reputa como merecimiento... Dios, por consiguiente, es el autor del mérito, puesto que El es quien *aplica* nuestra voluntad a la obra y quien pone la buena obra delante de la voluntad" [29].

No puede dejar de verse en San Agustín, San Bernardo y Santo Tomás una doble unidad y uniformidad de pensamiento y de lenguaje, bien concretados en este punto: *a)* los tres santos Doctores se esfuerzan en hacer resaltar la doble acción de Dios respecto al obrar creatural: una acción que previene, que es previa a la acción de la criatura libre, y otra que la acompaña y la guía, dejando ambas a salvo la libertad humana; *b)* asimismo aparece claramente el interés de los tres Doctores en hacer resaltar el carácter estrictamente pasivo de la criatura ante la primera de estas dos acciones divinas: "ut ergo velimus, *sine nobis operatur*" (San Bernardo); "in operatione qua Deus operatur movendo naturam, *non operatur natura*" [30]. Al "moventur ut se moveant" de Santo Tomás, para salvar la acción previa de Dios y, a la vez, la libertad y acción de la criatura, corresponde exactamente el "aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant", o el "sic in nobis operatur ut et nos operemur" de San Agustín [31].

4. Los cuatro determinismos

Pretender, pues, huir del tan injusto como equivocadamente llamado determinismo divino—tan temido por ciertos autores, quizás por incomprendido—es condenarse a tener que aceptar algunos de los otros auténticos determinismos, que aparentemente podrán tener menos dificultad o menor dureza que el supuesto en la moción previa divina, pero que en sana filosofía envuelven una manifiesta contradicción, por estar en franca oposición con los principios metafísicos y con los postulados más elementales de la filosofía natural.

Supuestas la potencialidad e indeterminación de la voluntad libre antes de obrar, ésta debe determinarse: a) o *por sí misma*, haciendo necesario cambiar el principio de causalidad, para que algo se mueva estrictamente a sí mismo y pueda dar lo que no tiene; b) o *por su objeto*, que necesitaría para esto ser visto y presentado por el entendimiento de tal modo que aun en el presente estado de actividad terrenal llenase toda la capacidad volitiva de la voluntad (contra los dictados de la psicología tradicional); c) o *por los auxilios y circunstancias congruas* en que es previamente colocada la voluntad, en cuyo caso tampoco queda lugar al concepto de libertad; d) o, finalmente, *por Dios*, que con suavidad y eficacia infinitas de un modo íntimo, sólo a El posible, dé con su moción a la voluntad el que ésta libremente se determine a sí misma.

La única de estas cuatro motivaciones efectivas que se pueden suponer para la voluntad libre, que al menos, aun reconociendo sus dificultades de comprensión, por la natural limitación del entendimiento humano para comprender la análoga o infinita acción di-

---

[29] *De gratia et lib. arb.* c.14 n.46 y 51: ML 182,1026 y 1030.
[30] SANTO TOMÁS, *De pot.* q.3 a.7 ad 3.
[31] *Serm.* 13,3,3: ML 38,108.

vina, no está en abierta contradicción con los fundamentales principios filosóficos y teológicos, es el inexactamente llamado determinismo divino o predeterminación divina. Como ha dicho Reinstedler, "la sentencia tomista parece ser *más verdadera*, como fundada en una deducción estrictamente lógica; es, sin embargo, *más dura*, porque pone abiertamente ante la mente humana el estupendo misterio de la predestinación. En cambio, la sentencia molinista es *más suave*, más halagadora al corazón amante de la libertad, porque parece encubrir el misterio" [32].

E) Las grandes dificultades contra la tesis tomista

La razón principal, si es que no la única, para rechazar la doctrina tomista de la moción previa divina respecto al obrar libre de la criatura racional son las serias dificultades que, sin duda, presenta la admisión de tal doctrina. Si los tomistas, dice Zigón, pudiesen hacer ver la armonía de la premoción física con el hecho cierto de la libertad y del pecado, apenas quedaría razón alguna para no admitir su sistema [33].

Efectivamente, ni los principios metafísicos ni los hechos existenciales, de que con perfecta lógica se deduce la tesis tomista, han sido ni pueden ser puestos razonablemente en duda. Lo que sucede es que resulta dura para algunos la conclusión apodíctica tomista por las dificultades que surgen ante ella.

Nosotros, antes de entrar en la solución de tales dificultades, queremos hacer sobre ellas las siguientes observaciones:

1.ª Tales dificultades se encuentran en realidad lo mismo en el concurso simultáneo que en la premoción física. En realidad, si hay quienes con sinceridad no ven cómo salvar la santidad de Dios y la libertad humana en el hecho de que Dios mueva la voluntad libre a todo acto humano, difícilmente podrán esos mismos autores salvar tal santidad y libertad ante el hecho de que Dios, de eficacia omnipotente e indefectible en su obrar, concurra a la acción libre o pecaminosa de la débil criatura. El serio problema que presenta esta dificultad viene a ser el mismo en ambos sistemas, a menos que, siguiendo la práctica de Cicerón al negar la indefectible presciencia divina para salvar la libertad humana, se mire sólo a salvar las prerrogativas del hombre libre, desentendiéndose de los derechos divinos. Un vulgar refrán castellano viene a decir que tanto peca el que mata como el que coopera al homicidio *ayudando* a matar. De hecho, para salvar hoy estos mismos escollos, se echa mano fuera del tomismo exactamente de las mismas distinciones que los tomistas acuñaron para salvarlos ellos dentro de su sistema, o se recurre a expedientes de cuestionable seriedad científica.

Decir, por ejemplo, con el manualista Donat, S. I. (l.c., p.252), que la concordia entre el obrar divino y la libertad o el pecado humanos "es un misterio innecesario, no de la revelación divina, sino

---

[32] *Elem. Phil. Theol. Nat.* l.3 c.2 a.4.

[33] «Si possent nobis thomistae, supposita sua doctrina de physica praedeterminatione ad actum peccati et quidem conformiter cum eiusmodi doctrina, quocumque modo intelligibili declarare in quonam, non obstante praedeterminatione physica ad unum, consistat culpa libera creaturae et quid possit dici Deus ultra adhuc permittere, vix remaneret ratio aliqua, cur necessario respuendum esset eorum systema. Sed praecise hoc est impossibile» (Zigon, *Divus Thomas, arbiter controversiae de concursu divino*, p.109 n.104, Coritiae 1923).

inventado por ciertos autores", no deja de ser cierta candidez del autor o de suponerla en los lectores [34]. El *mysterium iniquitatis* de que nos habla San Pablo (2 Thess. 2,7) y el enigma de la libertad humana radican en la naturaleza misma de estas materias, junto con la limitación natural del entendimiento humano, y no han desaparecido ni es fácil que desaparezcan por completo con ninguna de las sentencias que puedan excogitarse para armonizar y salvar las exigencias del obrar de Dios y el de las criaturas, especialmente de la criatura libre.

2.ª En esta cuestión tan metafísica es preciso evitar todo intento de *imaginar* la moción divina y toda sombra de antropomorfismo o de univocismo. El obrar de Dios, como el ser divino, no sólo es análogo con el de las criaturas, sino que lo es con distancia infinita.

3.ª El hecho de que, a pesar de ver claramente dos cosas o dos extremos por separado, cuales son en este caso la necesidad de la moción divina y la existencia de la libertad humana, no se alcance a ver la concordia o armonía de ambos, no puede nunca legitimar la negación de alguna de esas dos cosas o extremos. Con razón San Agustín, con fina ironía, censura a Tulio tal práctica cuando éste niega la presciencia divina de los futuros por no ser capaz de armonizarla con el hecho de la libertad humana; siendo cierto que no hay en tal conciliación menor dificultad que en conciliar la moción divina con la libertad humana.

4.ª Es una máxima normativa de sentido aristotélico que "mil dificultades en contra no pueden anular o debilitar una demostración apodíctica". Se entiende siempre que tales dificultades sean no contra la materia o la forma de la demostración, sino de conciliación de la conclusión con otra verdad establecida, cuales son las dificultades contra la premoción física. No se olvide nunca, por una parte, que nos hallamos, en nuestro caso, en las fronteras del obrar humano y el divino, y, por otra parte, que todo nuestro conocimiento natural de Dios y del obrar divino es analógico y que en la analogía, al menos en la de sentido tomista, lo más es siempre la diversidad, y lo menos, la igualdad: "simpliciter diversa *secundum quid eadem*". De este modo no nos extrañaremos de que queden siempre oscuridades en esta cuestión tan difícil. Mas no por ello hemos de abandonar los principios ni tergiversar su interpretación. Pío XII alaba precisamente a Santo Tomás por su valentía *(victrici fortitudine)* en sostener los principios y tranquilamente conducirlos a sus últimas consecuencias, sean éstas cuales fueran [35].

Dificultad 1.ª: Libertad humana y moción divina

Es imposible, se dice, que, si Dios mueve a la voluntad humana a algo determinado: *a)* se mueva ella a la vez por sí misma; y *b)* que pueda dejar de moverse a lo que es movida. Ahora bien, ambas cosas son indispensables para el acto libre. Luego la moción previa divina es incompatible con el hecho de la libertad humana.

---

[34] Ya el gran Zumel, en el siglo XVI, echaba en cara a ciertos autores esta misma candidez o ligereza, con las siguientes palabras: «Nam certe ut hispano sermone dicitur, volunt «apear este misterio y vadear llano este archipiélago», ostendentesque pacto clare componatur divina praedestinatio et motio gratiae Dei actualis efficax cum libertate arbitrii nostri. Quae tamen difficultas antiquis Patribus fuit semper admiratione insignis» (Informe de Zumel sobre las doctrinas de Molina, en 1959. Publicado por V. Muñoz, O de M., en la revista mercedaria «Estudios» [Madrid 1951] p.533).

[35] AAS (1950) p.735.

Con varios siglos de anterioridad a los clásicos antipremocionistas, Santo Tomás se había puesto a sí mismo esta dificultad con mayor precisión y fuerza. "Lo que es movido por otro—dice Santo Tomás—es coaccionado; mas la voluntad libre no puede ser coaccionada; luego no es movida por otro; y, por tanto, la voluntad no puede ser movida por Dios: *Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur;* voluntas non potest cogi; ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri Deo" (1 q.105 a.4 dif.1). A lo cual responde el mismo santo Doctor:

"Se dice que lo que es movido por otro es coaccionado cuando es movido contra su propia inclinación; mas si el que mueve es quien da la propia inclinación, no hay coacción; como no la hay en el cuerpo que es movido hacia abajo por su propio causante. Así, Dios, al mover la voluntad no la coacciona, pues es El quien da a la voluntad su propia inclinación": *Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem prōpriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam quia dat ei eius propriam inclinationem* (ibid.).

En 1-2 q.10 a.4 escribe asimismo el Santo:

"Si Dios mueve a algo la voluntad, es imposible que la voluntad no se mueva a ello; no es esto, sin embargo, *imposible en absoluto.* Y, por tanto, no se sigue que la voluntad sea movida por Dios con necesidad o coacción": *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossible est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur;* non tamen est impossibile simpliciter. *Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.*

La respuesta, por tant , escueta y global del mismo Santo Tomás a esta dificultad es la siguiente:

a) Dios, como Causa primera, mueve la voluntad, sin coaccionarla, a que ésta, como causa segunda, libremente se mueva o determine a sí misma.

b) Bajo tal moción divina, la voluntad creada se moverá *infaliblemente, indefectiblemente,* pero *no necesariamente.*

Es decir: bajo la moción divina, la voluntad obrará de hecho aquello a que Dios la mueve, con infalibilidad y absoluta certeza, pero conservando al mismo tiempo la potencia de no obrar; al modo como un hombre puede estar todo el día de hecho sentado en casa infaliblemente, con potencia, no obstante, para levantarse y salir de casa en cualquier momento del día [38].

Lo curioso es que esto no se admita por algunos respecto del obrar de Dios, cuando necesariamente se admite por todos, equivalentemente, si se piensa en cristiano, respecto a la infalible presciencia divina de cualquier futuro libre.

---

[38] «Quamvis enim nullius potentia sit ad hoc quod duo opposita sint in eodem *tempore in actu, tamen* nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis *sub distinctione,* aequaliter et eodem modo: sicut potentia mea est ad hoc quod *crus* in ortu solis vel sedeam vel stem; non tamen ut utrumque sit *simul,* sed aequaliter vel stare non sedendo, vel sedere non stando... Etsi enim ponamus quod aliquis sit in domo semper per totam diem, tamen non est impossibile eum in domo non esse in quacumque parte diei: quia non ex necessitate est in domo per totam diem, sed contingenter» *(De caelo et mundo* l.1 c.12 lect.16 n.6).

Para comprender la respuesta de Santo Tomás es conveniente advertir estas dos cosas. Primera, que, como dice el Santo, moverse libremente es moverse por sí mismo, es decir, por principio intrínseco; mas es posible que tal principio intrínseco sea a la vez movido por otro principio extrínseco; lo cual hace que no haya necesariamente oposición entre moverse por sí y ser movido por otro; mover la voluntad es inclinarla a su acto y objeto; de ahí que cualquier inclinación de la voluntad que venga de Dios, autor de la naturaleza, será siempre natural y conforme a la voluntad movida, nunca coacción [37].

La segunda cosa que hay que tener en cuenta para entender tal solución es que el concepto de *infalible* tiene en realidad mucha mayor amplitud y extensión que el concepto de *necesario*. El *infalible* incluye, en efecto, al *necesario* y puede también incluir al *libre;* es decir, que puede algo ser infalible sin ser necesario. Esto, que no se suele negar, como hemos dicho, respecto de la presciencia divina de los futuros libres, sin razón rehusan algunos admitirlo como posible cuando se trata de la moción divina de la voluntad libre. Aunque sólo sea un ejemplo y doblemente deficiente, algo puede ayudar a comprender esta posibilidad el hecho del niño que puede escribir libre o necesariamente, pero siempre infaliblemente, bajo la acción poderosa del maestro, que mueve y le hace mover a él su mano para escribir. Es preciso, pues, no confundir o identificar los conceptos de *infalible* y de *necesario*, que en esta cuestión juegan un papel tan importante. Lo que exige la causalidad divina en esta materia es sólo la indefectibilidad e infalibilidad de su efecto; lo que, en cambio, se requiere por parte de la criatura libre es la libertad de acción; si son, pues, compatibles infalibilidad y libertad, son compatibles la moción divina y la libertad humana. Si puede algo ser infalible sin ser necesario, Dios puede hacerlo. Y la libertad no está en oposición con la infalibilidad, sino con la necesidad de coacción. San Anselmo escribe a este propósito:

"Como aquello que Dios quiere no puede no ser, cuando Dios quiere que la voluntad del hombre no sea coaccionada o impedida por necesidad alguna para querer o no querer, y al mismo tiempo quiere que algo proceda de la voluntad, en tal caso necesariamente se hace lo que Dios quiere y a la vez queda la voluntad libre: *Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse, cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum et vult effectum sequi voluntatem tunc necesse est voluntatem esse liberam et esse quod vult* [38].

No hay compatibilidad entre ser movida la voluntad libre por Dios y el *no moverse* ésta *de hecho*. Pero sí hay perfecta compatibilidad entre moverse la voluntad infaliblemente bajo la moción divina y moverse la voluntad al mismo tiempo libremente, es decir, *conservando la potencia de no moverse;* de tal modo que el acto humano resulte

---

[37] «Moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio» (1 q.105 a.4 ad 2).

«Cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet, et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa liberi arbitrii» *(De malo* q.3 a.2 ad 4). «Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium» *(De verit.* q.22 a.1 ad 2).

[38] *De concordia praescientiae et praedest.* c.3: ML 158,515.

tan infalible como si de solas causas necesarias dependiese y, a la vez, tan libre como si sola la voluntad libre le produjese.

Este obrar la voluntad libre con potencia al mismo tiempo para no obrar es lo esencial y constitutivo de la indiferencia objetiva o libertad actual y objetiva, que es la verdadera y perfecta libertad, la única que podemos suponer en Dios, a quien de ningún modo puede convenir la libertad potencial o indiferencia subjetiva de indeterminación a obrar, puesto que ésta, como potencial e indeterminada, es una imperfección. Por eso, al mover Dios la voluntad creada libre, lejos de privarla de libertad, le da ésta, al quitarle la indiferencia o libertad potencial, que como tal no *es* libertad, y darle la libertad actual o ejercicio de la misma.

Es preciso no confundir ni identificar la indeterminación del sujeto a obrar y la indeterminación del mismo a escoger su objeto; a las cuales responde la doble determinación del sujeto, una subjetiva, o a obrar, y otra objetiva, o del objeto a querer [58].

Es asimismo de capital importancia entender rectamente las distinciones tomistas en esta materia entre los conceptos de *infalible* y de *necesario* y entre la incompatibilidad de la moción divina y el obrar libre de la criatura *in sensu composito* e *in sensu diviso*.

Infalible es lo que ciertamente ha de ser, al modo como lo es todo lo que la ciencia divina ha previsto desde toda la eternidad; *necesario* es lo que no puede dejar de ser ni ser de otro modo, como lo son, además de ser infalibles, los acontecimientos no libres conocidos en la presciencia eterna de Dios.

La distinción de incompatibilidad no se ha de referir a la posibilidad de componer o de separar la moción divina, por una parte, y el obrar de la criatura libre, por otra parte, sino al *obrar de hecho* la voluntad bajo la moción divina, por una parte, y al *poder no obrar* de la misma voluntad bajo tal moción, por otra parte. No se quiere decir con esta distinción que la voluntad bajo la moción divina pueda obrar o no obrar *de hecho,* sino que bajo tal moción infaliblemente obrará *de hecho,* pero conservando al mismo tiempo la *potencia real* de no obrar. Así, por ejemplo, la proposición *el justo puede pecar mortalmente* es falsa *in sensu composito* y es verdadera *in sensu diviso,* en cuanto son actualmente incompatibles la justicia o carácter del justo y el pecar mortalmente; mas, sin embargo, le queda al justo la potencia real de pecar mortalmente al dejar de ser justo. Recuérdese asimismo el ejemplo de Santo Tomás, que arriba hemos transcrito (p.1144), de cómo puede uno estar infaliblemente todo el día sentado en casa, con potencia, no obstante, para salir en cualquier momento.

Una objeción contra esta solución.—Se dirá que para qué es y qué es una potencia tal de obrar, que bajo la condición de la moción divina nunca ha de salir de hecho al acto de obrar.

Se puede preguntar igualmente qué es y para qué sirve, en el orden moral y en el orden de la intención divina, la libre potencia humana de obrar el mal, si, contra lo que suponen el vulgo y ciertos liberales, en ese orden moral y en la intención divina no se nos ha dado la libertad para obrar nunca el mal de hecho, sino para que,

[58] En *De malo* (a.8 *ad* 3) dice el Santo: «Deus movet quidem voluntatem immutabiliter, propter efficientem virtutis moventis; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.»

pudiendo obrar el mal, no lo obremos, y de ese modo tengan valor y mérito nuestros actos libres.

En ambos casos se nos deja la potencia de no obrar, o de obrar el mal, para salvar mediante ella la libertad, aunque tal potencia en el primer caso *no ha de salir de hecho* al acto, y en el segundo caso *no debe* salir nunca. En el orden del ser, que es orden de verdad y de bondad, son lo mismo "no salir nunca de hecho" y "no deber salir nunca".

En ninguno de los dos casos es, pues, inútil ni ininteligible tal potencia. En la simultaneidad del acto de obrar y de la potencia para no obrar consiste precisamente la libertad actual. Semejante libertad no sólo puede, sino que tiene que ser causada por Dios, si ha de existir. Si los modos de ser son ser o entidad, nadie sino Dios los ha de causar. Tales modos no pueden ser ajenos a la intención y voluntad de Dios. Véase cómo lo expone Santo Tomás:

"El libre albedrío es causa de su acción, pues que por él se mueve el hombre a sí mismo a obrar. No es, sin embargo, de la esencia de la libertad que lo que es libre sea causa primera de sí, como tampoco se requiere para ser causa de otro que el causante sea causa primera de ello. Dios, pues, es causa primera que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como a las naturales al moverlas no les quita que sus actos sean naturales, así al mover las causas voluntarias no les quita que sus acciones sean voluntarias, sino al contrario, *causa esto en ellas,* pues obra Dios en cada uno según la condición de cada cual": *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium movet seipsum ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut non ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae,* sed potius hoc in eis facit; *operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* [40].

En cambio, "de la esencia de toda virtud inferior es que ésta sea principio de la operación conservándose dentro de *su orden,* esto es, que obre siempre como instrumento de la virtud superior, de tal modo que, suprimida esta virtud superior, la virtud inferior no es capaz de obrar": *De ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium,* in suo ordine, *id est,* ut agat *ut instrumentum superioris virtutis; unde exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet* [41]. *Hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia eius* [42].

No se quiera, pues, en un acucioso esfuerzo por salvar su libertad, sacar al hombre del marco de criatura y de causa segunda en que está esencial y entitativamente. Somos, sí, automotores; pero no automotores simplemente o primeros, sino automotores en nuestro orden de criaturas o causas segundas, autómotores en serie, siempre segundos, cuando no terceros, que necesitamos esencialmente que nos hagan a nosotros y a nuestra virtud de obrar, y nos conserven, y nos cuiden, y nos fomenten, y *nos den la manivela para ponernos en mar-*

[40] 1 q.83 a.1 ad 3. Cf. 1 q.19 a.8; 1-2 q.10 a.4 ad 1; *In Perih.* 1 lect.14.
[41] *De pot.* q.3 a.7 ad 5.
[42] *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2.

cha, y después nos conduzcan al término fijo. Si nos llamamos simplemente autodeterminantes, también llamamos simplemente automotores, aunque lo entendamos en su orden de terceros, a todo ese infierno de artefactos humanos semovientes que van por la tierra, el agua y el aire, no obstante que éstos para moverse en su orden necesitan del hombre, como de motor segundo, todo lo que nosotros en nuestro orden necesitamos de Dios, como de motor primero inmóvil [49].

Dificultad 2.ª: El pecado y la moción divina

Si Dios mueve a la voluntad libre en toda acción, Dios mueve al hombre a la acción pecaminosa, a pecar, lo cual es horrendo de decir y de pensar.

También esta dificultad se la puso a sí mismo Santo Tomás en diversos lugares de sus obras; por ejemplo, en todo el artículo 2 de la cuestión 79 de la *Prima secundae* y en *De pot.* q.3 a.7 dif.15. En este segundo lugar dice:

"Si, pues, Dios obra en la voluntad y en la naturaleza como causa primera en la segunda, se seguiría que los defectos de las acciones de la voluntad y de la naturaleza deberían atribuirse más a Dios que a la naturaleza y a la voluntad, lo cual es absurdo": *Si ergo Deus operatur in voluntate et natura, sicut causa prima in secundam; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.*

Adviértase, en primer lugar, que la solución de la dificultad incumbe por igual a todos los que admiten cualquier clase de concurso divino inmediato. Asustarse, en efecto, de que Dios mueva al hombre a la acción pecaminosa que éste ejecuta torciendo al mal la moción divina al bien, y no creer malo e indecoroso para Dios, primer motor, que Dios esté siempre, como instrumento y ser pasivo, dispuesto a concurrir a todas las abominables torpezas que al hombre se le pueden ocurrir, es una lógica que desconoce o se desentiende del corriente dicho español que anteriormente hemos recordado al lector, y que Santo Tomás expresa por estas palabras:

"Del mismo tenor parece ser que el hombre ejecute él algo y que consienta o concurra con otro que lo ejecute, conforme a aquello de la Epístola a los Romanos (1,32): *No sólo son reos de muerte los que obran el mal, sino también los que consienten a los que le obran*": *Eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. 1,32: "Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus"* (2-2 q.40 a.2 dif.3).

Pero volvemos a repetir que nada se resuelve con insistir en esto. Con este recurso de "volcar la pala" o de "tú igual" o "tú más", únicamente se confiesa la propia debilidad. En lugar de esto, tratemos de explicar el hecho.

El pecado es un acto físico, privado de orden moral, en el que hay

---

[49] Este pensamiento lo encontramos casi incontables veces en la liturgia de la Iglesia: *Ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.* «Rogámoste, Señor, *prevengas* nuestras acciones con tu inspiración y las acompañes con tu ayuda, para que todas nuestras obras comiencen siempre por ti y por ti sean llevadas a término.»

que distinguir bien estas tres cosas: *a)* el acto físico, o mejor, la entidad física del acto; *b)* la privación de orden moral; *c)* la unión del acto físico y de la privación de orden moral, o sea el acto y la privación unidos. Por ejemplo, en el homicidio: *a)* quitar a otro la vida; *b)* privadamente y sin derecho a ello; *c)* quitar la vida a otro privadamente y sin el derecho para ello. Algo así como en el hombre hay que distinguir también: *a)* el cuerpo; *b)* el alma, y *c)* el cuerpo y el alma unidos, que es lo que constituye el hombre, no el cuerpo ni el alma solos o por separado. El acto físico humano es siempre algo entitativo, algo bueno, porque "omne ens bonum est", y, por tanto, algo causado siempre por Dios como causa primera universal de toda entidad y por el hombre como causa segunda particular. La privación de orden moral, que es el elemento formal o, como si dijéramos, el alma del pecado, y la unión de esta privación con el acto físico que es la formación o comisión del pecado, no son algo positivamente entitativo; son malas moralmente, y éstas Dios no las causa ni las puede causar nunca, porque propiamente esta *privación* de orden y este hacer el acto *sin* tal orden no son *efectos*, sino *defectos*, los cuales, como tales, piden y sólo pueden atribuirse a una causa *deficiente* que los cause, no en cuanto causa, sino en cuanto deficiente [44].

Adviértase también que una cosa es *lo material del pecado materialmente considerado*, que es: *a)* o la entidad física, y otra cosa *lo material del pecado formalmente considerado*, que es *b)*, o sea, la entidad en cuanto sujeto actualmente de la privación. Como son cosas distintas el animal, la ceguera y el ciego, así lo son el acto humano, la pecaminosidad y el pecado, o acto pecaminoso.

Es necesario tener esto presente para comprender la solución tomista de la dificultad del pecado mediante la distinción de que Dios contribuye a lo material del pecado, no a lo formal del mismo. Dios no sólo no contribuye a hacer la privación de orden moral, o sea, a lo formal del pecado, sino que tampoco contribuye a hacer la unión de tal privación y el acto físico; es decir, no contribuye ni a lo formal del pecado ni a *lo material del pecado formalmente considerado*. El no atender a este triple aspecto del pecado ha sido tal vez la razón de que no se haya concedido por algunos autores el debido valor a la distinción entre lo material y lo formal del pecado [45].

---

[44] Aunque, a primera vista, la unión del acto físico y de la privación moral, en lo cual, como hemos dicho, consiste la comisión del pecado, parece ser una entidad positiva, puede fácilmente verse que no es tal con sólo reparar en que el pecador hace esa unión a modo de una mera consecuencia *voluntariamente no evitada* al hacer el acto físico sin el debido orden moral. Por una precedente mala disposición de la voluntad libre, el entendimiento *deja* de mirar a la razón de honesto o deshonesto según la cual *debía* de presentar la acción a la voluntad para que ésta, conforme a esa razón de honesto y deshonesto, abrace o rechace el acto; después de esto, el entendimiento mira sólo a lo útil o agradable de la acción, se lo presenta así a la voluntad, y ésta, aunque lo útil o agradable sea deshonesto, lo abraza, consumándose el pecado, como una consecuencia *voluntariamente no evitada* al *dejar* (= algo puramente negativo) de mirar a la razón de honesto o deshonesto en la acción físicamente considerada.

[45] Esta distinción se encuentra equivalentemente en Santo Tomás, que señala la distinción entre *quod est naturae*, lo cual dice que es siempre bueno y a ello coopera Dios, y *quod est inordinatae voluntatis*, que es malo y a ello no coopera Dios (1 q.115 a.2 ad 5).

También usa la distinción de que Dios «es causa del acto del pecado, pero «no del pecado», «como la virtud motiva es causa de todo el movimiento de la pierna coja, incluso del movimiento defectuoso, pero no del defecto, que se debe sólo a la curvatura de la pierna».

«Actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo... Sed

Como el pecado, en cuanto mal, nunca es ser o entidad, pues el bien y el ser son recíprocos, sino falta o carencia de ser debido, es decir, un fallo o hueco defectuoso, que no puede darse sino en un sujeto que es ser, y, por tanto, bueno [46], es preciso distinguir también entre la causa del ser o de lo bueno que hay en el acto del pecado y la causa del no ser, del defecto, de lo malo. De lo bueno o entidad, que es el acto físico, son causa Dios y el hombre. De lo malo, que es no sólo la privación de orden moral, sino también y principalmente la unión hecha del acto físico y la privación, es causa primera y única el hombre [47].

Volvemos a repetir que nos hallamos en presencia del misterio de iniquidad, que es el pecado, según la expresión paulina. Misterio será siempre el pecado. Pero podemos intentar correr algo su velo y vislumbrar algo de él.

Supuesto ya que Dios mueve a la criatura al bien determinado siempre que ésta obra, es un hecho que-la criatura, siempre que peca, resiste o hace fallar esta moción divina al bien. Dios no puede *mover sino al bien*, y al bien precisamente bajo la razón de moral y honesto. Dios mueve efectivamente en toda acción a la criatura libre; mas ésta conserva la triste facultad de fallar o dejar de proseguir la moción divina al bien moral atendiendo, a veces, sólo al bien útil o deleitable, aunque percibiendo que se aparta del bien honesto o moral y con ello ofende a Dios. En obrar en estas circunstancias consiste el pecado.

Recuérdese que en todo objeto o acción se pueden mirar los aspectos de bien honesto o mal deshonesto, de bien útil o mal nocivo y de bien deleitable o mal penoso. Por mala disposición previa de la voluntad, el entendimiento puede de hecho, porque así Dios lo deja al arbitrio de la criatura, dejar de mirar [48], en algunas mociones divinas, al aspecto moral de honestas o deshonestas, y fijarse sólo en el aspecto de útiles o nocivas o de deleitables o penosas, y presentar a la voluntad tal objeto o acción como aceptable o no aceptable bajo

---

peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu... Defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione» (1-2 q.79 a.2).

En la cuestión 16, artículo 5, dificultad 3, de la Primera Parte de la SUMA se propone el Santo a sí mismo la siguiente dificultad: «Que alguno peque es una verdad; luego, si toda verdad proviene de Dios, esto proviene de Dios». A lo cual responde: «Non-ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem... Unde quidquid est veritatis in hoc quo dico, *istum fornicari est verum*, totum est a Deo. Sed, si arguatur, *ergo istum fornicari est a Deo*, est fallacia accidentis».

[46] En el pecado, o mejor, en el acto pecaminoso, siempre ha de haber mezcla de mal y de bien, de no ser y de ser. El mal o defecto no puede subsistir si se destruye totalmente el bien o el ser. Si agrandamos el hueco de una puerta o ventana hasta consumir totalmente la pared, nos quedamos a un tiempo sin pared y sin puerta o ventana.

[47] «Huius defectus *absolute causa prima* est ex parte creaturae» (S. TH., *In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2). Para el mal se basta la criatura a sí misma y no necesita ser causa segunda. Dios, que esencialmente es el ser y todo el ser, es el único que puede ser causa primera del ser, y de ningún modo puede ser causa o cuasi-causa del no ser. La criatura, que esencialmente es sólo una pequeñísima *porción de poder ser*, nunca puede ser causa primera del ser, pero es, en cambio, la única que puede ser causa o cuasi-causa del no ser. La razón de esto, respecto de Dios y respecto de la criatura, es la misma: «Omne agens agit propter formam et secundum formam». Recuérdese, una vez más, que la criatura esencialmente es sólo *poder ser*, que es no ser.

[48] Se dice *dejar de mirar*, y no simplemente *no mirar*, porque la comisión de todo pecado, de omisión o de comisión, exige ver de algún modo el objeto o acción bajo la *razón* de honesto o deshonesto.

alguno de estos dos últimos aspectos, pudiendo suceder que lo que bajo estos aspectos es aceptable o no aceptable a la voluntad, sea, por el contrario, no aceptable o aceptable mirado bajo la razon moral de honesto o deshonesto.

Y como la criatura racional tiene la obligación de guiarse principalmente y ante todo por la consideración de la razón moral de honesto o deshonesto para aceptar o rechazar cualquier objeto o acción, y, por defecto de la voluntad, el entendimiento no atiende a tal razón moral, sino a las razones de utilidad o deleite, presentando el objeto o acción como aceptables o rechazables según las razones de útil o nocivo o de deleitable o penoso, bajo estas mismas razones acepta o rechaza de hecho la voluntad lo que debería rechazar o aceptar en cuanto moralmente deshonesto u honesto; en lo cual está el pecado, de comisión o de omisión. Por donde se ve claro cómo la criatura libre puede cometer por sí sola y como causa primera el pecado formalmente considerado bajo la moción de Dios al bien, o sea, al pecado materialmente considerado.

El pecado está inicialmente en *dejar* de mirar el bien o el mal moral, para lo cual se basta la criatura a sí misma, por ser esto algo negativo. Después de esto, Dios prosigue, por respeto a la libertad y por sus inescrutables juicios, dispensando connaturalmente la moción y cooperación a la acción entitativamente considerada, a que El había comenzado a mover y cooperar bajo la razón de bien moral, sin excluir de dicha moción la posibilidad física de que la criatura siguiere en ella la dirección hacia el bien útil o deleitable deshonestos, pudiendo y no debiendo seguir tal dirección.

De este modo concurre Dios a lo positivo, a lo bueno, a lo natural, a lo entitativo, a lo material del pecado materialmente considerado, sin tener ninguna parte ni en el desorden de la acción (lo formal del pecado) ni en la unión de la entidad y del desorden (lo material del pecado formalmente considerado), que lo hace todo y sola la criatura, puesto que todo es negativo o privativo, y esto no supone más que una causa deficiente. ¡Triste autosuficiencia, o potencia, la de la criatura libre para el mal! La tiene recibida de Dios como un don, pero para que ella nunca lo actúe, y bajo este aspecto es un gran bien. Pero la criatura pasa de hecho a actuarlo, y éste es el aspecto triste de tal autosuficiencia o potencia.

El misterio está para nosotros en desconocer por qué Dios continúa moviendo a la acción física y cooperando con la criatura después que ésta ha torcido el curso bueno de la acción al *dejar* de mirar al aspecto que debía y mirar *solamente* a lo que se le presenta como aceptable o rechazable bajo el aspecto del bien útil o deleitable, y al aceptar y proseguir la acción desviada del bien moral tal como se la presenta el entendimiento.

Por lo demás, bien claro aparece de este modo que Dios no tiene en absoluto ninguna parte en lo formal del pecado, y se salva así, además, que Dios produzca inicial y cooperativamente, como causa primera, lo material del mismo. Así parecen salvarse perfecta y simultáneamente la universalidad de la acción divina respecto a todo lo que tiene ser y la santidad de Dios en el acto de cometer el hombre el pecado bajo la moción divina.

Es un hecho, al menos, que el hombre siempre peca: *a)* mirando

a un bien"; *b)* por *dejar* que se reduzca el horizonte de su vista y perspectiva mentales; *c)* porque su último juicio práctico, que precede siempre a toda acción, se refiere a los aspectos de útil o deleitable de ésta, debiendo referirse siempre y primordialmente al aspecto honesto o deshonesto de la misma. El que no va a misa en día festivo por continuar el descanso, por salir de caza o por atender a un negocio, no haría esto si, en lugar de mirar el acto de ir o no ir a misa en relación con la honestidad o deshonestidad del mismo, no lo comparase *solamente o principalmente* con el placer y utilidad que el no ir a misa le puede reportar. El que, en reacción ante una adversidad, profiere una blasfemia, lo hace porque, en lugar de atender a lo honesto o deshonesto de la reacción ante tal adversidad, que le haría sufrir resignadamente y abstenerse de la blasfemia, mira sólo a la utilidad o deleite de compensación que encuentra en envalentonarse y reaccionar de ese modo contra los hombres o contra Dios ante la propia adversidad de que los cree a ellos responsables. Esto mismo sucede respecto de cualquier otro pecado que el hombre comete.

Dificultad 3.ª: El mérito y demérito de las acciones humanas

Respecto a esta tercera dificultad, nada se suele añadir ni a la exposición ni a la solución que de la misma hace Santo Tomás (1 q.105 a.4). Como el movimiento, dice el Santo, se ha de atribuir más al motor que al móvil o ser movido, si Dios mueve la voluntad, se seguirá que las acciones de ésta no se le han de imputar como mérito o demérito. A lo cual responde: Si la voluntad fuese movida por Dios de tal modo que a la vez no se moviere ella también por sí misma, sus obras no le serían de mérito ni de demérito; mas como el ser movida por Dios no excluye que se mueva ella a sí misma, le queda el mérito o el demérito de sus acciones.

En el lugar, tantas veces citado, *De pot.* q.3 a.7, pueden verse otras dificultades de menor importancia que las tres mencionadas, expuestas y resueltas con la luminosa claridad característica del Angélico.

Plácenos terminar esta breve exposición objetiva de la doctrina tomista acerca de la moción divina y la libertad humana con las palabras, tan sensatas y equilibradas, del piadoso y ecuánime, aunque tan temido y calumniado, P. Domingo Báñez: "Fuerte cosa es que haya teólogos que les parezca que quitamos la libertad al hombre, cuando Dios, que es el prototipo, se aduna por su gracia con la voluntad de la criatura, alumbrándole el entendimiento y el juicio de la indiferencia de los medios al fin y juntamente dándole luz con que eficazmente le persuade y le hace tener un dictamen singular y le comunica imperio para que su voluntad *elija* lo que absolutamente quiere Dios que escoja, y así se verifica lo que San Pablo dice: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*, y: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (1 Cor. 16,17; Rom. 8,14).

De suerte que, cuando el ímpetu de nuestra voluntad es llevado y guiado por el ímpetu de Dios amorosamente, no por eso deja de ir con perfecta libertad, pues no le quitan aquel juicio universal en que juzga la indiferencia del medio al fin. Antes va caminando con miedo

---

" «Nullus enim intendens ad malum operatur» (PSEUDO-DIONYSIUS: *De div. nom.* 19: *MG* 3,716 y 732).

de que es *posible cesar* del amor de Dios y faltar a su ley, por la potestad que en sí siente, antes de conseguir el último fin, que es ver a Dios, donde ya la voluntad no quedará con la libertad de *poder dejar* de amar a Dios, porque la vista clara de Dios la descubre estar en El todos los bienes juntos, en un sumo e infinito bien, y así ya no puede tener aquel juicio de que le puede convenir querer algún bien fuera de Dios. Pero aun entonces queda libre para amar a las criaturas conocidas en su propia especie, enderezando este amor a Dios, y así los ángeles y los santos en el cielo libremente oran por nosotros" [50].

II. La cuestión de la moción divina en Santo Tomás

El primer adversario, en forma sistemática, de la moción previa divina e iniciador del sistema que de su autor recibe el nombre de molinismo, francamente y sin ningún reparo presentó al principio su nueva doctrina como opuesta a la doctrina y enseñanzas de Santo Tomás [51]. Pero pronto se comenzó a presentar la *nueva doctrina* del nuevo sistema del concurso meramente simultáneo como la doctrina auténtica de Santo Tomás, negándose que la llamada premoción física o concurso previo de Dios se encontrase en los escritos del Santo [52], y atribuyendo la paternidad de la doctrina tradicional al P. Do-

---

[50] De un manuscrito de Báñez, que se conserva en el Arch. Gen. Ord. Praed. de Roma: *Opuscula varia de Auxiliis*. Trátelo el P. V. Carro, *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P.* vol.2 p.623.

[51] Después de referir Molina el pensamiento de Santo Tomás en I q.105 a.5 *bien, aunque demasiado sumariamente expuesto, excepto en lo que se refiere a* creer que el concurso previo de Santo Tomás excluye o, al menos, no lleva consigo el concurso simultáneo), añade Molina por su cuenta, antes de exponer su nueva doctrina: «Duo sunt quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. Primum est, quod non videam quidnam sit motus et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit» (Luis Molina, S. I., *Concordia liberi arbitrii* q.14 a.13 d.26). Esta obra de Molina (1595) tardó en recibir entre los suyos el favor del espíritu corporativo que después le dió tan célebre permanencia, y sin el cual probablemente hubiese sido relegada al olvido como lo fueron otras, entre ellas las del P. Jerónimo Pérez, O. de M., y las de otros, dominicos y mercedarios, que antes de Molina defendieron idénticas o parecidas ideas que él. Entre los censores de Molina sobresale San Roberto Belarmino, quien, según su propio testimonio, «circa librum Molinae de *Concordia*... admonuit Patrem Generalem, *antequam lis ulla exoriretur*, esse in Molina multas propositiones male sonantes, et scriptas illi exhibuit».

Estas proposiciones parecen ser algunas de las que en su obra *Bellarmin avant son cardinalat* p.292, menciona el P. Le Bachelet y copia el P. Astrain en su *Historia*, etc., t.4 p.163 nt.1. Entre estas proposiciones están las siguientes: «Acerbe invehitur in sententiam *quam fatetur* esse D. Thomae et communem apud Scholasticos»; «Dicit sententiam S. Augustini de praedestinatione turbasse multos doctissimos homines et paene fuisse causam ruinae ipsorum». Reprueba San Belarmino, además, a Molina que «*nimis magnifice loquitur* de sua sententia de praedestinatione, quae tamen nova est et valde obscura». Véase *Censura Romana, Censura Censoris I* («qui censor supponitur fuisse Card. Bellarminus») en la edición crítica de la *Concordia*, por I. Rabeneck, S. I., p.707 [20] (Madrid 1956)... Sobre estas mismas vicisitudes de la obra de Molina merecen leerse las cartas del propio Molina publicadas por Stegmüller bajo el título *Geschichte des Molinismus*. Véase también P. V. Carro en su obra *El Mtro. Pedro de Soto*, etc. (Madrid 1950) t.2 p.535 ss.

[52] Para algunos modernos no se encuentra ya tampoco en los escritos de Santo Tomás el concurso simultáneo *inmediato*, según nos han descubierto Stuffler y los que como él piensan. Nada tendrá ya de extraño que dentro de algún tiempo no se encuentre en el Santo ninguno de los concursos, y entonces, al ser esto de-

mingo Báñez (1528-1604), en lo que con razón se ha llamado *Comedia Bañeciana* (correspondiente a la *Comedia Egidiana* respecto de la cuestión gemela de ésta la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas). En el caso de la moción divina, la comedia pudiera tener por protagonista el *Catecismo romano* del concilio de Trento, publicado, como hemos dicho, veinte años antes que la obra de Báñez, y en el que con palabras explícitas se contiene substancialmente la misma doctrina. Pero, naturalmente, *Catecismo* tan respetable no se prestaba tan ventajosamente a ser caracterizado como personaje de comedia como el sapientísimo confesor y director espiritual de Santa Teresa.

No es fácil explicar este persistente empeño, particularmente entre los escritores y profesores españoles, de atribuir a Santo Tomás la doctrina de ciertos autores, no sólo en las cuestiones *De auxiliis*, sino también en casi todos los problemas filosóficos y en los teológicos que con aquéllos se relacionan. En el mismo Suárez hallamos ya esta preocupación por atribuir a Santo Tomás sus propias doctrinas, haciendo uso de la terminología del Santo con sentido distinto. Nos lo dice el P. Carlos Giacon, S. I., hablando de los principios metafísicos, que son como "l'ossatura di tutta la metafisica scolastica", cuya doctrina "fu bensì nel Suárez mantenuta nelle espressioni, ma non compresa nella sua intima intelligenza" [53].

Ciertamente que parecen forzar a este juego y darle carta de legitimidad, por una parte, algunas normas particulares, recordadas, explicadas y refrendadas con carácter perpetuo por León XIII en la *Gravissime Nos*, de 30 de diciembre de 1892, y más recientemente por el papa Pío XII [54], y, sobre todo, la perseverante trayectoria de la Santa Sede, ordenando en el Código de Derecho Canónico y en multitud de solemnes documentos que se enseñe la doctrina de Santo Tomás y que *sancte inviolateque* se retengan sus principios y se sigan sus métodos (can.1266 § 2), y, por otra parte, algunas fórmulas directrices eclesiásticas posteriores.

Mas la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades había salido también al paso de este juego, a fin de que mediante él no se intente desvirtuar la doctrina de Santo Tomás, preferida por la Iglesia, y con aprobación del papa San Pío X promulgó un elenco de proposiciones filosóficas—las 24 tesis tomistas—, declarando que en ellas se contienen ciertamente los principios fundamentales de Santo Tomás: *Sacra haec Congregatio, supradictis, thesibus rite examinatis et Sanctissimo Domino subiectis, de eiusdem Sanctitatis Suae mandato, respondet eas plene continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora* (AAS [1914] p.384).

Con ello la Iglesia señala una vez más el camino para la recta enseñanza de la doctrina de su preferencia, en la cual se refugia siempre en los momentos de mayor peligro doctrinal. Y así vemos que tanto León XIII, ante el racionalismo, como Pío X, ante el modernismo filosófico, y Pío XII, ante el modernismo teológico de la teología nueva, unánimemente señalan con Pío XI el puerto de refugio: *Ite ad Thomam:* "Acudid a Tomás" (AAS [1923] p.322).

---

fendido por autores de nota, se tendrá por intransigencia y encastillamiento el seguir defendiendo lo que todavía hoy tirios y troyanos siguen, generalmente, defendiendo.

[53] *La seconda Scolastica* (Milán 1944) 1 p.52.

[54] AAS [1946] p.384.

Se comprende, pues, la preocupación de la Santa Sede por evitar que interpretaciones como las suarecianas, apoyadas por un extenso sector de profesores y escritores y que afectan a todo el cuerpo doctrinal metafísico de Santo Tomás, desvirtúen su fuerza y hagan vanas las normas y orientaciones de la Iglesia, dadas con tanta perseverancia y en todos los tonos, desde la legislación del Código hasta la exhortación a profesores y alumnos de Roma. Para evitar en adelante esas torcidas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás promulgó la Sagrada Congregación el elenco de las proposiciones tomistas como interpretación auténtica de la doctrina del santo Doctor.

Las doctrinas, por consiguiente, a éste contrarias tendrán que apoyarse sólo en su propio valor, mas no en la autoridad de Santo Tomás ni en las preferencias de la Iglesia, que declara suya la doctrina de Santo Tomás: *cuius doctrinam suam Ecclesia fecerit* (Pío XI: AAS [1923] p.314).

A poco de ser promulgadas las 24 tesis de Santo Tomás y con ocasión del centenario de la muerte de Suárez (1917), un padre jesuíta, sincero tomista, redactó y dió a conocer reservadamente a los cardenales de Curia y a los consultores de la Sagrada Congregación un elenco, con sus citas bibliográficas, de otras 24 tesis antitomistas, enseñadas todas ellas por el eximio Suárez, contrarias a cada una de las de Santo Tomás promulgadas por la Sagrada Congregación [55].

Otro jesuíta de nuestros días, el ya citado P. Carlos Giacon [56], tan entusiasta de Santo Tomás como poco apreciador del Suárez metafísico, al historiar la Escolástica, conceptúa la formulación de las 24 tesis tomistas como eje de la restauración escolástica en su tercera época, que comienza con León XIII, distinguiendo netamente el tomismo verdadero de los otros sistemas escolásticos, más o menos inficionados de adherencias nominalistas.

Como era de suponer, la promulgación por la Sagrada Congregación de las 24 tesis tomistas, en cuya redacción intervino algún prestigioso profesor jesuíta [57], causó no pequeña confusión entre los secuaces de Suárez, llegando algunos, no obstante haber sido promulgadas las tesis con autorización de S. S. Pío X, a poner en duda que realmente reflejaran la doctrina auténtica de Santo Tomás y tratando de distinguir entre la doctrina de éste y la de la nueva escuela tomista o neotomismo, al que atribuyen la doctrina de las tesis. Ello obligó a nueva declaración de la Sagrada Congregación, publicada por orden de S. S. Benedicto XV, confirmando, como era lógico, las anteriores afirmaciones de la Sagrada Congregación: *a)* las 24 proposiciones contienen y expresan realmente la doctrina auténtica de Santo Tomás: *Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt; b)* deben proponerse en las escuelas católicas como normas directivas seguras: *eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.*

Frente a la escuela de Billot, Mattiussi, Remer, Geny, Giacon, Boyer, Meseneo, etc., que cada vez se acercan más al verdadero tomismo, expresado en las 24 tesis, porque entienden que éste es el camino recto y único para llegar a la unidad doctrinal tan anhelada y hoy necesaria, otros, como Fuetscher, siguen situándose franca-

[55] Cf. *La Ciencia Tomista* (1917) vol.16 p.384 y 181-200.285-308.
[56] *La seconda Scolastica* (Milán 1944) t p.32 y 51-52.
[57] Cf. C. Giacon, S. I., *La grandi tesi del tomismo* 2.ª ed. (Milán 1945) prel. p.5

mente contra Santo Tomás para seguir a Suárez en otras 24 tesis opuestas a las del Doctor Común. Sin dejar de parecernos leal esta postura, no nos es fácil, sin embargo, comprender cómo dentro de ella se pueden hacer ciertas protestas de fidelidad al magisterio de Santo Tomás cuando se rechazan, por ejemplo (véase HELLÍN, *Theodicea:* BAC, 1950), las principales de sus *cinco vías* y el principio en que se fundan para probar la existencia de Dios, a pesar de que en la misma encíclica *Studiorum Ducem*, junto a ciertas palabras, que tanto se ha pretendido explotar, se dice: "Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum esse subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, *omnium firmissima* ad probandum: iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Conc. Vaticano solemniter enuntiatum" (AAS [1923] p.317). Cualquiera podrá comprender que no se es discípulo de Santo Tomás por admitir la existencia de Dios o tratar de demostrarla, que es ser teísta, y teísta intelectualista, sino por demostrarla con las pruebas y principios de Santo Tomás. De otro modo, serían igualmente tomistas Descartes o Kant. Por otra parte, si se dice que hay derecho a disentir de Santo Tomás o de su interpretación común siempre que así lo haga algún "autor de nota", cabe preguntar: ¿Qué queda *propio* de Santo Tomás que no haya sido negado por algún autor de nota? Y entonces, ¿a qué se reducen y qué sentido tienen las recomendaciones de la Santa Sede y los Papas respecto de Santo Tomás? La mente e intenciones de la Iglesia están bien claras, y toda *dispensa* que en esta parte pueda haber, nunca tendrá otro valor que el de una *dispensa particular*, como lo muestra el hecho de que jamás se haya publicado ninguna de tales dispensas en el órgano oficial, *Acta Apostolicae Sedis*, como se ha publicado el mandato común de seguir a Santo Tomás. Entre no pocos, especialmente los españoles (cf. C GIACON, S. I., *Suárez*, 2.ª ed. [Brescia, 1945] p.124), prosigue aún la *Comedia Suareziana*, hasta repetirse incluso en algunos centros docentes españoles, como consigna de última hora, que las recomendaciones de Su Santidad Pío XII en favor de la doctrina de Santo Tomás se han de entender en el sentido de la escuela suareziana. La comedia, sin embargo, va llegando a su fin al desaparecer el disfraz. Es mucho el peso de la Sagrada Congregación, refrendado por dos Papas, con la interpretación auténtica del pensamiento de Santo Tomás [58].

Volviendo, después de esta introducción de carácter general, a la tesis tomista particular de la moción divina, veamos si tal tesis se encuentra realmente afirmada por Santo Tomás.

Bajo cuatro aspectos se nos presenta con toda claridad la mente de Santo Tomás respecto a la tesis de la moción divina. Estos aspectos son: 1) los textos explícitos en que el Santo, hablando ex profeso de esta materia, enseña categóricamente la doctrina de la premoción; 2) los principios doctrinales del Santo, de los cuales se deduce con toda evidencia la tesis, y a los cuales nunca el Santo con-

[58] *Hoy más que nunca* se necesita moralmente un poco más de uniformidad y estabilidad para el pensamiento humano, incluso en las materias filosóficas, si como nos *enseña* la experiencia, no se quiere venir a parar de hecho en un *confusionismo filosófico*. Esto es lo que la Iglesia prevé y provee en sus mandatos y recomendaciones sobre la doctrina de Santo Tomás señaladamente en la encíclica *Humani generis*, de Pío XII, sin llegar, no obstante, con esto a una intervención cual la que ejerce en materias dogmáticas de fe y costumbres.

tradijo; 3) el modo especial de hablar Santo Tomás al afirmar la tesis premocionista, y 4) el hecho singular de plantearse y resolver el mismo Santo Tomás, con casi cuatro siglos de antelación, *todas* las dificultades que desde fines del siglo XVI suelen ponerse contra esta tesis, y que en realidad son las únicas razones que se aducen contra ella [59].

1. Textos explícitos de Santo Tomás

Como la universalidad de la causalidad divina, así en orden al ser como en orden al obrar creados, es para Santo Tomás la verdad más fundamental referente a las relaciones de Dios y las criaturas, la encontramos expresamente afirmada y reafirmada en ambos aspectos casi en innumerables lugares de sus escritos. Lo que V. Remer, S. I., afirmó [60] respecto a la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas, verdad que lleva envuelta la universalidad de la causalidad divina en cuanto al ser, se podrá igualmente repetir respecto a la universalidad de la moción divina en todo el obrar creatural.

Efectivamente, para cada texto algo dudoso que en este punto ocasionalmente pudiera encontrarse respecto a la mente del Santo en sus escritos, hay muchos otros textos clarísimos y explícitos en lugares en que ex profeso trata el Santo la cuestión. Y ciertamente que para conocer la opinión o mente de un autor no es de gran sinceridad científica querer dar más valor exegético-doctrinal a uno o varios textos dudosos y esporádicos que a muchos otros textos claros y estampados conscientemente por el mismo autor al tratar ex profeso el tema o cuestión que se discute. Esto mismo se debe advertir si en algún caso el Santo afirma *solamente* el concurso divino simultáneo o solamente la autodeterminación de la voluntad libre, frente a tantos otros casos en que afirma simultáneamente el

---

[59] El nombre de *premoción física*, como hemos dicho, no se encuentra ni podía encontrarse en los escritos de Santo Tomás, puesto que es una *tautología* o redundancia de palabras, que sólo razones históricas, no existentes en tiempo del Santo, pueden legitimar. Estas razones son el distinguir bien el contenido de la tesis tomista de otras tesis o doctrinas que, negando su contenido, usan a veces equívocamente la palabra *moción*. Por lo demás, toda moción auténtica es, por esencia, premoción o moción previa: «Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa» (Santo Tomás, cf. *Cont. Gent.* 3,149). Otro tanto debe decirse de la fórmula *predeterminación física*, que no usaron en tal sentido Santo Tomás ni los primeros tomistas, y que sólo tomistas posteriores se vieron, quizás incautamente, precisados a usar, atrayendo con ella sobre el tomismo cierta odiosidad, no por el significado auténtico de la misma, sino por la materialidad de la palabra misma, haciéndose históricamente una vez más inexacto el viejo aforismo escolástico «de nominibus non est curandum». La terminología propia de Santo Tomás y de los primeros tomistas, que es la auténtica, es a base de las palabras «applicat», «movet», «prius agit», «inclinat», «sufficienter et efficaciter interius inclinando» y las inequívocas que a éstas equivalen, tanto al hablar de la moción general o natural como al hablar de la moción especial o de la gracia, si bien el sentido no es en ambos casos exactamente idéntico. Las otras fórmulas no son ni de acuñación ni de uso espontáneo tomista, aunque para el lector inteligente y sincero expresen lo mismo que las auténticas. Véanse P. Congar, O. P., en *Rev. de Sc. Phil. Théol.* (1934) p.363-371), y P. Carro, O. P., *El Mtro. F. de Soto y las controversias político-religiosas del siglo XVI* (Madrid 1953) t.2 p.630-640.

[60] «Haec propositio continet manifestam sententiam S. Thomae, non solum quia necessario cohaeret cum principiis totius philosophiae Sti. Doctoris, sed etiam quia et dissertissimis verbis traditur. Atque hic notatum velim S. Doctorem oleum et operam, ut aiunt, perdidisse, si, ut nonnulli contendunt, per haec argumenta totius repetita nihil aliud voluisset propugnare quam distinctionem rationis, quam omnes concesserunt, concedunt et in posterum concedent animo per quam libenti» (*Sum. Phil. Schol. Ontol.* l.1 c.3 n.2).

concurso previo y el simultáneo o la autodeterminación humana y la moción divina, haciendo depender siempre aquélla de ésta.

Esto supuesto, vea el lector los siguientes textos que damos de muestra sobre la verdadera mente de Santo Tomás, aparte de los contenidos en los artículos 4 y 5 de la cuestión 105, a que se refiere todo este *Apéndice:*

"Necesariamente se ha de afirmar que todo lo que de cualquier modo tiene ser, lo tiene por Dios": *Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse* (1 q.44 a.1).

"Es manifiestamente imposible que lo que no tiene por sí el ser, pueda obrar por sí... Por tanto, todo aquello que de otro tiene la esencia, de otro ha de tener también la virtud de obrar *y el obrar mismo.* Y, pues la acción pecaminosa es un ser, si tales acciones no procediesen de Dios, se seguiría que algún ser de esencia positiva no procediese de Dios, con lo cual Dios dejaría de ser la causa universal de todos los seres... Comunica, pues, [Dios] al agente el ser, la potencia, o poder de obrar, y el obrar *(esse, posse, agere)* y todo lo que de perfección hay en el agente": *Videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit... Unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit... Cum actio peccati sit ens quoddam... sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis... [Deus] influit agenti* esse, posse et agere, *et quidquid perfectionis in agente est (In Sent.* 2 d.37 a.1; 1 q.49 a.2; 1-2 q.79 a.2).

"Ningún agente creado puede obrar de modo alguno sino en virtud de la moción divina": *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae* (1-2 q.109 a.9).

"Todos los efectos de las causas segundas proceden de una predefinición divina": *Omnes effectus secundi ex eius [Dei] praedefinitione proveniunt (De verit.* q.3 a.7).

"Tales efectos han sido determinados en la causa primera": *Huiusmodi effectus in causa prima omnes eunt determinati* (ibid., q.8 a.2).

Respecto a la voluntad libre en particular, que es donde principalmente los defensores del mero concurso simultáneo niegan la moción divina, véanse los siguientes textos:

"Como la voluntad puede cambiar su propio acto de una a otra cosa, así y mucho más se lo puede cambiar Dios": *Sicut voluntas potest mutare actum suum in alium... ita, et multo amplius, Deus* (ibid., q.22 a.8).

"Solamente Dios, que da a la voluntad su inclinación, puede cambiar ésta de una cosa a otra según le plazca": *Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult* (ibid., a.9).

"Sólo Dios puede mover la voluntad como causa eficiente sin coaccionarla": *Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia (Cont. Gent.* 3,88).

"No pudiendo algunos entender cómo puede Dios causar en nosotros la moción de la voluntad sin perjuicio de la liber-

tad, recurrieron a interpretar mal estos textos: *El corazón del rey está en manos de Dios, que le puede inclinar a donde quiera* (Prov. 21); *Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil. 2,13), diciendo que Dios obra en nosotros el querer y el obrar en cuanto nos da la virtud de querer, mas no de tal modo que nos haga querer esto o aquello...; defender lo cual es evidentemente contra la Sagrada Escritura, pues se dice en Isaías (26,12) que *cuanto hacemos es Dios quien para nosotros lo hace,* que es decir que Dios no sólo nos da la potencia de querer, sino también la operación... Dios nos es, por consiguiente, la causa no sólo de la voluntad, sino también del acto de querer": *Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere: ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud. ... Quibus quidem auctoritatibus Sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Isaiae 26,12: Omnia opera nostra operatus est in* nobis, Domine. *Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem... Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi (Contra Gent.* 3,84).

"Dios mueve, en verdad, la voluntad indefectiblemente, debido a la eficacia de la virtud del que mueve, virtud que no puede fallar. Mas, por la condición de la voluntad movida, que está en indiferencia para cosas diversas, no se sigue de tal moción necesidad o coacción, sino que queda la libertad": *Deus movet quidem voluntatem immutabiliter, propter efficatiam virtutis moventis, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas (De malo* a.6 ad 3).

"... Si la voluntad pudiese producir alguna acción de la cual Dios no fuere autor, la voluntad tendría carácter de causa primera...": *Alia opinio dicebat actus peccatorum nullo modo, nequetiam inquantum actus sunt, a Deo esse; et haec opinio... propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine plura auxilio* prioris *agentis et influentia eius; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur dicentes quod... non tamen habet a se esse, sed ab alio...; sed hoc videtur inconveniens ut quod a se esse non habet, a se agere possit...; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit (In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2).

"Todo lo perfecta que se pueda suponer cualquier naturaleza corporal o espiritual, ésta no precederá nunca al acto sin ser movida por Dios... Depende, pues, de Dios la acción del entendimiento y de cualquier ser creado en cuanto a dos cosas: en cuanto de Dios se tiene la perfección o forma por la que se obra, y en cuanto la virtud de obrar es movida por El para obrar": *Quantumque natura aliqua corporalis vel spiri-*

tualis appellatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo... Sic igitur actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1-2 q.109 a.1).

"Es, pues, Dios causa de toda acción: *a)* en cuanto da la virtud o potencia de obrar; *b)* y en cuanto la conserva; *c)* y en cuanto *la aplica a obrar; d)* y en cuanto toda otra virtud obra en virtud de El...; síguese, pues, que Dios obra en todo el que obra, *de lo cual no se han de excluir ni la voluntad* ni la naturaleza": *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtua agit... sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (De pot.* q.3 a.7; 1 q.105 a.5).

"Todo el que aplica una virtud activa a obrar, se dice que es causa de su acción... Mas toda aplicación de cualquier virtud a obrar se hace principalmente y en primer lugar por Dios... Por consiguiente, toda operación se debe atribuir a Dios como a primero y principal agente": *Quidquid applicat virtuten activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis... Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo... Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti (Cont. Gent.* 3,67).

"Dios es, pues, la causa primera que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y como al mover las causas naturales no les quita que sus actos sean naturales, así al mover la voluntad tampoco le quita que sus acciones sean voluntarias; al contrario, El es quien les da tal carácter, pues en su obrar se acomoda Dios a la condición de cada ser": *Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* (1 q.83 a.1 ad 3).

"Al elegir el hombre, elige siempre según que Dios obra en su voluntad": *Semper hoc homo eligit, secundum quod Deus operatur in eius voluntate (Cont. Gent.* 3,92).

"Si Dios mueve a algo la voluntad, no es compaginable con tal moción que la voluntad no se mueva a lo que Dios la mueve. No es esto, sin embargo, imposible en absoluto. Y, por tanto, *no se sigue que la voluntad sea movida por Dios* con necesidad" [61]: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur: non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (1-2 q.10 a.4 ad 3).

"Siendo la voluntad de Dios eficacísima, se sigue que no sólo se hace lo que El quiere que se haga, sino también *del*

[61] Nótese cómo Santo Tomás claramente enseña en este texto que, al mover Dios la voluntad, ésta infaliblemente se moverá *de hecho*, pero conservando la *potencia de no moverse*; en lo cual consiste la verdadera libertad humana actual

modo que El quiere que se haga. Pues bien, queriendo Dios que unas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente..., para esto vinculó unos efectos a causas necesarias que no pueden fallar, de las cuales se siguen los efectos necesariamente, y otros efectos los vinculó a causas contingentes y defectibles": *Cum igitur voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter... Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant* (1 q.19 a.8).

"Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue no sólo que sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede necesaria o contingentemente, según El quiere que suceda": *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quae sic fieri vult* (ibid., ad 2).

"En la acción de los adúlteros, lo que es de la naturaleza es bueno, y a esto coopera Dios; mas lo que es de la voluntad desordenada es malo, y a esto Dios no coopera": *In actione adulterorum illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur* (1 q.118 a.2 ad 5).

Pudiéramos seguir llenando páginas con la transcripción de textos tan explícitos y palmarios como los citados; pero para quienes no sea suficiente con los acotados, no lo será con ninguna clase ni número de ellos.

2. Los principios doctrinales de Santo Tomás

Estos principios son precisamente aquellos de los cuales en las pruebas directas hemos sacado apodícticamente la conclusión de la moción divina. Tan fácil y claramente sale de ellos la conclusión, que aquellos que quieren seguir pasando por discípulos del Santo sin admitir tal conclusión, se han visto precisados a desnaturalizar esos mismos principios, corrigiendo la formulación que de ellos hace el Santo para no verse precisados lógicamente a tener que admitir la premoción.

Recuérdese además que, como afirma S. S. Pío XII, es característica del Santo no abdicar nunca de sus principios ni temer las conclusiones que de ellos se sigan, sean éstas cuales fueren, si verdaderamente se siguen de ellos. En este caso queda bien de manifiesto en los textos que a manera de conclusión hemos transcrito de sus diversas obras. En pocos casos como en éste será tan evidente que "en Santo Tomás, o todo o nada".

3. El modo peculiar de hablar el Santo en esta cuestión

Tanto en *De potentia* (q.3 a.7) como en los artículos 4 y 5 de la cuestión 105 de la primera parte de la SUMA, parece como si el mismo Santo Tomás hubiese presentido que se había de cuestionar acremente su modo de pensar sobre esta materia, preocupándose de zan-

jar él mismo de antemano la cuestión. No obstante lo parco que suele ser en palabras, las cuales, según la hermosa expresión de Balmes, "pesaba como metal precioso", en estos artículos viene a repetir *tres veces* la misma cosa. Primero, afirmándola en forma tajante: *Respondeo dicendum quod "simpliciter" concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus* [62]. Reafirma después esto mismo distinguiendo bien, explicando y probando en particular cada uno de los modos en que Dios es causa de todo el obrar de las criaturas, en el terreno de los cuales modos dice textualmente:

> "Mas, como ninguna cosa mueve ni obra por sí misma sin ser motor inmóvil, se dice de un tercer modo que una cosa es causa de la acción de otra *en cuanto la mueve a obrar*, en lo cual no ha de entenderse que le dé y le conserve su virtud operativa, sino la aplicación de tal virtud a obrar... Y, puesto que todo agente inferior no obra sino movido..., síguese por necesidad que Dios es causa de todas las acciones de los seres naturales en cuanto que mueve y aplica su virtud a obrar", etcétera: *Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causam actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed* applicatio virtutis ad actionem... *Et quia natura inferior agens non agit nisi mota... sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum (De pot.* q.3 a.7).

Y por tercera vez, en el mismo cuerpo del artículo, remachando, distinguiendo y enumerando bien los modos, como para que no se mezclen y confundan negando alguno de ellos, dice textualmente:

> "Así, pues, Dios es causa de toda acción *(cuiuslibet actionis)*: 1.º en cuanto da la virtud de obrar; 2.º, y en cuanto la conserva; 3.º, y en cuanto la aplica a obrar *(applicat actioni)*; 4.º, y en cuanto por virtud de El obra toda otra virtud. Y así, uniendo a esto..., se verá que El obra inmediatamente en todo el que obra *sin excluir la acción de la voluntad* ni de la naturaleza": *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et* inquantum applicat actioni, *et inquantum eius virtute omnis alia virtus operatur. Et, cum coniunxerimus his quod Deus sit sua virtus..., sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae* (ibid.).

El mismo modo de plantear el problema en la Primera Parte (q.105 a.1) de la SUMA es una clara indicación de la mente del Santo. No pregunta "Si Dios obra en *toda acción* de la criatura", sino "Si Dios obra en *todo operante*", que, como se recordará, es una de las distinciones fundamentales entre la sentencia molinística y la tomista. Adviértase también el constante uso que el Santo hace de las expresiones *"cuiuslibet actionis"*, *"omni agente"*, *"uniuscuiusque actionis"*,

---

[62] *De pot.* q.3 a.7. No es necesario advertir que siempre que Santo Tomás contrapone, como aquí, la naturaleza y la voluntad, toma esta última, no como naturaleza, sino como libre.

"voluntatis et naturae", etc., como si pretendiese advertir que no se debe excluir de la necesidad de la moción divina la misma acción libre de la voluntad creada.

4. Santo Tomás mismo resuelve las dificultades contra la premoción física

No parece que le faltase al Santo sino decir verbalmente que no es el concurso meramente simultáneo lo que él enseña, sino la premoción física. Y esto mismo viene a hacer de algún modo al proponerse y resolver él mismo todas las dificultades que se han propuesto después de él contra la premoción física, y que son, a la vez, las únicas razones en que se funda el concurso meramente simultáneo. En las 16 objeciones del artículo 7 de la cuestión 3 en *De potentia* y en las seis de los artículos 4 y 5 de la cuestión 105 de la SUMA pueden verse literalmente todas las dificultades por lo que se refiere a la libertad (dif.12.13.14 en *De pot.*; 1 y 2 en a.4 de la SUMA), al pecado (dif.15), al mérito y demérito (dif.3; a.4), al concepto de la potencia creada (dif.1.5 y 7 en *De pot.)*, etc., expuestas todas como las exponen los que por ellas rehusan admitir la premoción física y resueltas como las resuelven los que la defienden.

No parece que se pueda pedir más para que un autor declare su mente. Tampoco parece que, dentro de una postura mental razonable y sincera, haya quien pueda dudar de la mente de Santo Tomás en esta cuestión.

Tal vez a alguno no le convenzan las razones del Santo o no se llegue a ver la conciliación de su doctrina con las serias dificultades que militan contra ella. Esto último es perfectamente comprensible, como lo es que no todos admitan la premoción física. Lo que no es comprensible es que haya quienes nieguen o duden que ésta sea doctrina auténtica y explícita de Santo Tomás. Es la misma posición de los que niegan que haya enseñado la distinción real de la esencia y la existencia en las criaturas, de los cuales, con palabras harto duras, dice el P. Cl. Tifano, S. I.: "Negar o poner en duda que Santo Tomás enseñe tal distinción, es de hombres o sin pudor o ayunos en la doctrina del Santo" [63].

Por lo demás, es evidente el sentido de premoción física, o sea de verdadera y de real y eficaz moción—que es siempre moción previa—de la proposición 24 de las tesis tomistas promulgadas por la Sagrada Congregación como ciertamente enseñadas por Santo Tomás y expresivas de sus principios fundamentales *(pronuntiata maiora)*, mandadas enseñar como seguras normas directivas en la formación de los aspirantes al sacerdocio: *Nullum creatum agens in esse cuiuslibet effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa* (AAS [1914] p.386).

---

[63] «Quod [S. Thomas] existentiam in creaturis distinguat ab essentia id vel negare vel in dubium revocare est hominis aut impudentis aut in eius doctrina peregrini» (CL. TIPHANUS, S. I., *De hypostasi et persona* c.6 n.7 [ed. 1938] p.28).

III. Nuevo esclarecimiento de la cuestión

1. Los principios y las conclusiones remotas, o lo permanente y lo variable en el tomismo

La histórica frase "en el tomismo, o todo o nada", tan legítima y tan llena de sentido en sí misma, es susceptible de una doble interpretación, que la puede hacer falsa o verdadera, razonable o irrazonable. Nosotros aceptamos la frase si se refiere a los principios del tomismo y a todo lo que expresamente enseña Santo Tomás—aparte de ciertas aserciones o ejemplos que pertenecen a las ciencias físicas—y a todo lo que, con impecable y férrea lógica, sus principales comentaristas comúnmente han visto en el Santo o han deducido de sus principios. Es lo que acabamos de exponer en los dos precedentes apartados de este *Apéndice* respecto al tema del mismo. En esto, el tomismo ni ha cambiado nada desde Santo Tomás hasta hoy ni su lógica y principios se lo permitirán cambiar.

Guiado el tomismo en toda su trayectoria por el carácter supraespacial y supratemporal de sus principios y de sus principales conclusiones doctrinales, no se ha dejado nunca llevar por el atractivo existencialista y acomodaticio de soluciones simplistas y plausibles sólo de momento, para luego tener que cambiarlas, al cambiar las circunstancias de tiempo o de lugar, y merecer así el grito condenatorio de Bossuet a las multicambiantes denominaciones del protestantismo: "Varías, luego no está en ti la verdad". "Omnis mutatio, morbus", había dicho antes Aristóteles. En este sentido, la estabilidad y fijeza doctrinales del tomismo son ya proverbiales, y no les importa a sus defensores que algunos de fuera, por desmedida ansia de novedad o por otras razones y con otros fines, injustamente hayan traducido estas características en términos de anquilosamiento o intransigencia mentales.

Distinguiendo, sin embargo, entre los principios y primeras conclusiones del tomismo, por un lado, y las conclusiones remotas, por otro, y sin admitir evolución o cambio alguno en lo primero, creemos que ni el tomismo ni ningún sistema doctrinal humano, sea filosófico o teológico, mucho menos si es "científico", puede hacer jactanciosa ostentación de *poseer toda la verdad,* y sola la verdad, hasta en sus más remotas conclusiones, de tal modo que ni siquiera sea susceptible de cambio alguno o adición accidentales.

Ni en este que nos ocupa ni en ninguno de sus tratados, el tomismo es un sistema cerrado que no admita progreso y nueva incorporación de doctrinas y extensión de sus principios o nuevas conclusiones y explicaciones. Antes al contrario, es como un organismo viviente que tiene virtualidad y disposición para asimilar y hacer suya nueva savia que pueda llevar crecimiento a todos sus miembros. Como el hombre, conservando sus principios constitutivos esenciales y su personalidad, desde niño crece y se perfecciona sin dejar de ser quien es y sin convertirse en otro ser distinto, así también el tomismo, con puertas abiertas a la luz de nuevas investigaciones, sin dejar de ser lo que es ni convertirse en caricatura de sí mismo, incesantemente crece y extiende la luz de sus principios a nuevas conclusiones y conquistas. Pretender no cambiar ni accidentalmente, o no creer en la posibilidad y necesidad biológicas de tal cambio en cualquier organismo viviente,

sería tan sin razón como querer o pensar en cambios substanciales sin la desaparición del propio organismo viviente.

Los principios y primeras conclusiones del tomismo son en él substanciales e inmutables: son su personalidad invariable y marcan la trayectoria de la que el tomista auténtico no puede apartarse sin dejar de serlo. El tomista especialmente ha de ser como Santo Tomás, a quien el papa Pío XII alaba singularmente por su valentía y decisión en sostener los principios metafísicos sin temor a las consecuencias que de ellos puedan deducirse: *Victrici fortitudine, quam mentis celsitas parit, ad conclusiones progreditur, metaphysica principia, quae sunt omnibus aetatibus commune christianae sapientiae patrimonium, usque ad extrema consectaria placide et tuto enucleando deducit* (AAS [1950] p.735).

Las conclusiones remotas, que reciben menos claridad de los principios, son secundarias y susceptibles de variada interpretación hasta que llega a hacerse luz plena, al menos de su conexión con los principios.

No es, pues, extraño que entre los mismos discípulos de Santo Tomás, fidelísimos a sus principios y a las conclusiones por él explícitamente deducidas, haya variedad de apreciaciones en cuanto a remotas conclusiones que el santo Doctor no explicó y se hallan en diversas épocas en período de investigación, en lo cual resplandece la vitalidad interna del sistema, como en lo anterior su estabilidad, símbolo de verdad.

Es en esto accidental y secundario del tomismo en lo que el papa Pío XII admite libertad de opiniones, dentro de las normas de la Iglesia, que mandan enseñar y fielmente retener los principios, la doctrina y el método de Santo Tomás. Dice el Papa: *Quidquid ad eam* (a la doctrina de Santo Tomás) *manifesto pertinet et tuta ratione ut "praecipuum" in ea habetur* (v. gr., las 24 tesis tomistas promulgadas por la Sagrada Congregación), *libenter amplectimini. Ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris "interpretes" disputare solent libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta "in textibus Aquinatis pleniùs intelligendis" adhiberi* (AAS [1939] p.246).

Es precisamente lo que hizo el Santo, a quien el más profundo respeto y la más grande estima de todo el patrimonio intelectual acumulado por todas las generaciones que le precedieron no le impidieron que su primer biógrafo, Guillermo de Tocco, escribiese de él estas palabras:

> "Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Dominus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare" (Tocco, *Vita*... c.14: Fontes, 81).

Es verdad que no es exactamente nuestro caso el de Santo Tomás para poderle imitar en todo, ya que ni la filosofía y teología cristianas habían alcanzado en su tiempo la relativa homogeneidad y estabilidad del nuestro, ni la Iglesia había sancionado y prescrito con su autoridad ningún sistema humano doctrinal con la explicitud con que lo ha hecho en el nuestro respecto a los principios metafísicos y con-

clusiones primarias de Santo Tomás. Pero, no obstante, queda para ello campo abierto en cuanto a muchas conclusiones remotas y en cuanto a lo relacionado con las ciencias y la crítica y subsidios históricos de que nos habla el papa Pío XII en el texto que acabamos de citar.

2. Lo substancial en el tomismo

La fórmula que expresa todo el contenido substancial y esencial del tomismo, en la cuestión que nos ocupa, es muy breve, sencilla y tajante, así por lo que se refiere a la causalidad divina como por lo que se refiere a la ciencia divina; a saber: a) *Todo, excepto Dios, existe por los decretos divinos,* y b) *en tales decretos lo conoce Dios todo.* Es decir: todo ser o modalidad positiva de ser tiene por causa primera la causalidad divina, previa la libre determinación o decreto de la voluntad divina de tal modo, que *a)* nada absolutamente ha existido, existe, existirá *ni existiría* en ninguna diferencia de tiempo o de duración o de condiciones (excepto el pecado formalmente considerado, que no es, como tal, ser ni modalidad positiva de ser), sino porque la voluntad divina así lo ha decretado anteriormente a toda otra causa y porque esta misma voluntad previamente mueve a las causas segundas a su producción; y *b)* nada, absoluta o condicionalmente existente o futuro, necesario o libre, ve o conoce Dios sino en esa misma su causalidad libre y eterna. A esto se refiere o debe referirse en esta cuestión la frase "en el tomismo, o todo o nada". En esto está "la irreductibilidad entre el tomismo y el molinismo, que dura y durará eternamente, pues no cabe jamás armonizar lo contradictorio" [64].

El tomismo ha visto, ve y verá siempre un absurdo en afirmar que los llamados *futuribles* [65] sean verdaderos futuribles, y, por consiguiente, cognoscibles como tales con anterioridad y con indepen-

---

[64] P. MARÍN-SOLA, O. P.: La Ciencia Tomista, 33 (1926) n.72.

[65] Por futuribles se entiende a veces «lo que sería, pero que no ha sido, es ni será, por depender de una condición determinada que no se cumple o que no se ha de cumplir». Otras veces se entiende por futurible «lo que haría la criatura puesta en tales o cuales condiciones, considerado esto con anterioridad e independencia de los decretos de la voluntad divina, o sea, *antes de haberse determinado por Dios* si se pondrá o no la criatura en tales condiciones». Aquí se trata propiamente del segundo concepto del futurible, no del primero. Nótese esta distinción, particularmente para la discusión de si existen o no existen los futuribles y si son o no son, consiguientemente, cognoscibles por la misma inteligencia divina. Puede Dios, sin duda, vincular a una condición contingente el hacer o no hacer El algo futuro, en cuyo caso tal futuro dependería de tal condición, y, al no cumplirse ésta, no se realizaría el futuro; estos futuribles existen como tales, y son cognoscibles y conocidos por Dios, que ha hecho y conoce esa vinculación o nexo contingente entre ellos y la condición de que dependen. Tales son los futuribles que suelen citarse de la Sagrada Escritura, como el caso de Tiro y Sidón. La existencia y cognoscibilidad para Dios de tales futuribles no son o no deben ser negados por ningún tomista. Pero, en cambio, como no puede *ni podría en absoluto hacer nada* la criatura con independencia y anterioridad a los decretos de la voluntad divina, causa única y primera de todo el orden contingente existencial, de cualquier signo que éste se suponga, con razón y con lógica *todos* los tomistas niegan la existencia de futuribles en el segundo concepto y, consiguientemente, la cognoscibilidad de los mismos, incluso para Dios. «Cada cosa se ha al entendimiento como se ha al ser»: *Secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem (Sent.* 1 d.38 q.1 a.4). Sería conveniente que algunos tomistas, teniendo en cuenta esta distinción, no diesen, con su modo de hablar, ocasión a los de fuera para hacer a los tomistas auténticos inculpaciones tan absurdas como se les hace a veces, con sinceridad o con doblez; por ejemplo, al atribuirles que niegan a Dios algo de conocimiento posible o le conceden en ciertos casos un conocimiento *conjetural.*

dencia de toda causalidad o decreto divino directamente referido a ellos. La existencia y cognoscibilidad de tales futuribles equivaldría a substraer a la voluntad y a la causalidad divinas algo de ser y de verdad contingentes.

La clave sempiterna del tomismo en esta materia es que "nada contingente tiene *ser determinado*, y, por tanto, *nada es cognoscible con certeza* sin la voluntad y la causalidad divinas". Incluso respecto a Dios, nada contingente es conocido ni cognoscible sino por virtud de la causalidad divina y en la causalidad divina. Toda cognoscibilidad sigue al ser, y todo ser contingente procede de la libre voluntad de Dios. Por eso, así como es más propio decir que *los imposibles no pueden ser* hechos que el decir que *Dios no puede hacerlos*, será también más exacto y evitaría muchos inconvenientes decir que *los futuribles son incognosibles* porque carecen de ser, en lugar de decir que *Dios no los conoce* o que no puede conocerlos.

Salvado esto, queda superada y totalmente de lado la más principal oposición de fuera al tomismo. Toda otra disputa que pueda surgir después respecto a este punto no será entre el tomismo y otros sistemas doctrinales a él opuestos, sino dentro de la misma escuela tomista y sobre aspectos accidentales y secundarios del tomismo.

3. Lo accidental y variable del tomismo

El tomismo es, sin duda, susceptible de progreso y desarrollo homogéneos en sí mismo y dentro de su misma trayectoria, pues nadie pretende que tenga toda la verdad, y sola la verdad, mientras quede —y quedará siempre en esta vida—algo que aclarar en su contenido doctrinal. Creer o pretender que con sólo una distinción escolástica quede perfectamente esclarecido el "misterio de la iniquidad" (*mysterium iniquitatis*, San Pablo, 2 Thes. 2,7) o completamente descifrado el enigma de la libertad humana, no deja de llevar consigo o de suponer en los demás cierta candidez doctrinal.

Una cosa es, sin embargo, corregir o abandonar un sistema doctrinal, y otra cosa es completarle a base de su misma eficacia y virtualidad intrínsecas cuando no hay necesidad de corregir nada en dicho sistema y hay a la vez posibilidad de mejorarle y completarle.

4. En qué se hacen consistir estos esclarecimientos del tomismo

Ciertamente que ningún tomista, sin dejar de serlo, puede admitir ninguna de estas dos proposiciones: *a)* que la criatura pueda o pudiera hacer sin Dios *algo positivamente entitativo* o *más* de aquello a que Dios previamente la mueve, y *b)* que Dios haya de conocer algo fuera de sí y de sus decretos eternos. En rechazar esto han de convenir y convienen todos los tomistas auténticos.

La cuestión presente es si se niegan o cambian en sí substancialmente estas dos proposiciones tomistas al defender: *a)* que la criatura libre puede hacer y hace a veces de hecho *menos* de aquello a que Dios terminativamente la mueve, y *b)* que el conocimiento de todo por Dios en su causalidad eterna haya de suponer en algún caso *algo negativo* por parte exclusivamente de la criatura; o en otros términos: caben dentro del tomismo tradicional mociones divinas cuyo éxito final completo deja Dios libremente depender de que la criatura libre ponga o no ponga algún obstáculo *negativo*, de lo cual dependerá de hecho la prosecución y fin de la moción divina, y lo

cual, por tanto, se supone ha de ver Dios en ses decretos causativos eternos; pero ¿cómo realizados o no realizados de hecho?

Esto es lo que se propone hoy a discusión de los tomistas como una forma de aclaración y de progreso accidentales del tomismo, dentro de la más estricta y auténtica trayectoria histórica del mismo, según piensan los que lo proponen.

Estos insisten repetidamente, al proponer la aclaración, en las dos observaciones siguientes:

1.ª No se trata de admitir con esto que la criatura cause en absoluto *algo positivo* a lo cual no se la suponga previamente movida por Dios; lo cual sería una concesión al sistema llamado molinismo, que, como dijimos, ha quedado ya completamente de lado en esta discusión. Se trata sólo de que la criatura pueda *dejar* de causar algo a que Dios la mueve y hacer así que Dios deje también de causarlo con ella, o que desvíe de esto la moción de Dios, después de haberlo querido e iniciado Dios con la voluntad antecedente en cuanto al éxito final y haber condicionado libremente la prosecución de su moción en la línea inicial a que la criatura no ponga óbice u obstáculo negativo a tal prosecución, para lo cual se basta a sí misma la criatura dentro del más puro y estricto tomismo [66], y que es suficiente para que Dios libremente deje de hacer algo que El quería hacer y que se hiciese al mismo tiempo por la criatura defectiblemente.

2.ª Tampoco se trata de que Dios conozca algo fuera de su causalidad eterna o de los decretos libres de su voluntad, que sería igualmente una desviación hacia el molinismo; sino que se trata de si Dios puede conocer algo en sus decretos o causalidad eterna, mas no precisamente o solamente *en cuanto causalidad* suya positiva, sino en su causalidad eterna en *cuanto eterna*, es decir, en cuanto tal causalidad va unida a la realización defectible, pero no defectuosa, o defectible y a la vez defectuosa, por parte de la criatura.

5. Presupuestos conceptuales en esta aclaración del tomismo

En este intento de avance, dentro de la línea del más estricto y auténtico tomismo, en la solución de las dificultades tomadas de la libertad humana y del pecado en relación con la causalidad universal y la presciencia divina, se presuponen por los que propugnan tales esclarecimientos la siguiente serie de dualidades, que se juzgan todas necesarias y concadenadas unas a otras, para salvar y explicar, en conformidad con los principios tomistas, el éxito y el fracaso de la criatura libre ante la indefectible causalidad divina respecto a todo el obrar libre creatural.

Primero. Se dan dos clases de voluntad en Dios: la *voluntad antecedente* y la *voluntad consiguiente*. Una y otra son verdaderas, auténticas y eficaces voluntades [67].

---

[66] «Huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae» (*Sent.* 1 d.40 q.1 a.2).

[67] Cuando Santo Tomás llama a la voluntad antecedente «velleitas» o «voluntas secundum quid, non simpliciter» (1 q.19 a.6 ad 1), no entiende por tal un simple *afecto estéril*, sino una verdadera voluntad eficaz de dar, por su parte, todo lo que es de suyo necesario y suficiente para conseguir el fin querido, independientemente de la cooperación o de la posición de obstáculo negativo por parte de la criatura libre. En esta voluntad radica la providencia divina llamada *general*, de que se hablará después. Una y otra van implícitamente condicionadas por Dios, en cuanto a su fin particular, a la cooperación u obstáculo de la criatura a las mociones divinas *falliblemente* eficaces. Sin embargo, tanto la voluntad antecedente

Por voluntad *antecedente* se entiende la voluntad divina en cuanto mira ésta el objeto querido *no revestido de todas sus circunstancias*, como le mira la voluntad *consiguiente*. Concretamente, esta voluntad es antecedente respecto a las exigencias de la justicia divina; pues, según esta voluntad, Dios quiere, por ejemplo, la salvación de todos los hombres en sus circunstancias actuales, incluso la de pecadores, pero sin atender a la inocencia o penitencia que para la salvación pide la justicia divina, a la cual mira y atiende, además, la voluntad consiguiente [68].

Con la voluntad antecedente quiere Dios el fin del modo dicho, lo cual lleva consigo necesariamente la voluntad consiguiente de querer también los medios suficientes para el fin, y la aplicación o incoación de tales medios, pero sin excluir ni incluir tampoco infaliblemente la continuación y perseverancia final en el uso de tales medios de una manera absoluta e infrustrable, como lo hace Dios con la voluntad consiguiente del fin y de los medios infaliblemente eficaces, sino de una manera general y condicionada implícitamente, esto es, si la criatura libremente no pone por su parte el impedimento u obstáculo que de hecho se le deja poner.

Hay, pues, en Dios, como divisiones de la voluntad de beneplácito, cuatro modos de voluntad, o mejor, de objetos queridos:

1) Voluntad antecedente del fin.
2) Voluntad consiguiente del fin.
3) Voluntad consiguiente de medios suficientes para todo e infaliblemente eficaces sólo parcialmente, es decir, en cuanto a la incoación del acto por la criatura.
4) Voluntad consiguiente de medios eficaces e infrustrables en cuanto a todo, es decir, en cuanto al comienzo, a la prosecución y al remate o término de la acción.

Segundo. Hay en Dios dos providencias: la *providencia general* y la *providencia especial*. Providencia general es el planeamiento que hace el entendimiento divino conforme y consiguientemente a la voluntad antecedente del fin. Esta providencia es, como la voluntad a que responde, infrustrable en cuanto a algo, pero no en cuanto a todo, como lo es la providencia especial, que responde y sigue a la voluntad consiguiente del fin y de los medios infaliblemente eficaces en cuanto a todo el curso de la acción libre creada. En cuanto a la incoación del acto humano, toda voluntad y toda providencia son infalibles e infrustrables por la criatura; pues "in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura" [69], y, además, sin esta incoación no se conciben la responsabilidad y el pecado de la criatura, como luego se dirá. Como todo lo que Dios quiere con voluntad consiguiente de fin, no de medios, se cumple o existe, aunque no todo lo que se cumple o existe sea querido por Dios con voluntad consiguiente de fin (pues puede cumplirse y se

---

le como la providencia general, los decretos y las mociones falibles o frustrables por la criatura libre, son siempre eficaces en cuanto al fin universal, y en cuanto al comienzo del acto por la criatura, y en cuanto Dios con todo esto libremente dispone que se consiga el fin particular si la criatura responde, como puede responder, y que no se consiga tal fin si la criatura pone obstáculo. La voluntad, pues, de Dios siempre se cumple en cuanto a lo que El quiere y como El quiere que se cumpla (cf. BILLUART, t.1 d.7 cit.6).

[68] Cf. D. THOM., 1 q.19 a.6; *In I ad Thes.* c.1 lect.1; VIVES, t.21 p.163; *De veritate* q.23 a.2.

[69] *De pot.* q.3 a.7 ad 3.

cumple de hecho algo de lo que Dios quiere con voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces), así se cumple todo lo que planea la providencia divina especial, pero no todo lo que planea la providencia general. Esto equivale a decir que todo cae bajo la providencia divina, pero que no todo cae bajo la providencia divina especial o infalible, irresistible e infrustrable.

Tercero. Se dan dos clases de decretos divinos. A esta doble clase de voluntades y de providencia en Dios responde una doble clase de decretos divinos: decretos de medios *infaliblemente eficaces,* que nacen de la voluntad consiguiente infaliblemente eficaz de fin y caen dentro del plan de la providencia especial, y decretos de medios *faliblemente eficaces,* que nacen de la voluntad antecedente del fin particular y de la voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces dentro del plan de la providencia general.

Cuarto. Hay también dos clases de mociones divinas. A su vez, siguiendo la doble posible trayectoria anterior, se suponen en estos esclarecimientos dos clases de mociones divinas: *mociones en cuanto a todo irresistibles "in sensu composito"* o de hecho por la criatura libre, aunque sin privarla de la potencia física de resistirlas, y *mociones irresistibles en cuanto a la incoación del acto a que la criatura es movida,* pero resistibles por la criatura en cuanto a la prosecución y término o remate de dicho acto, mediante un obstáculo *negativo* que se le deja poner porque Dios libremente así lo quiere.

Los que proponen estos nuevos esclarecimientos hacen gran hincapié en la importancia que tiene para la cuestión no entender mal especialmente esta cuarta dualidad conceptual. En toda acción de la criatura, dicen, se deben distinguir tres etapas: a) *el comienzo;* b) *la prosecución,* y c) *el término* o *remate* de la acción. Por ejemplo, en la acción de oír misa en día festivo; *a)* concebir el pensamiento de cumplir la obligación; *b)* levantarse y ponerse en marcha para cumplirla; *c)* oír la santa misa hasta el final [70].

Se llaman gracias o mociones infaliblemente irresistibles de hecho aquellas por las cuales se ponen inimpediblemente de hecho las tres etapas dichas; y gracias o mociones falibles y frustrables son las que, siendo de suyo suficientes para poner con ellas de hecho las tres etapas, sólo son infalibles e infrustrables en cuanto a la primera etapa, es decir, en cuanto al comienzo de la acción, pero frustrables y falibles en cuanto a las otras dos etapas de prosecución y término, bien sea que de hecho la criatura libre realice también estas dos etapas o que nos las realice, según que la criatura libremente no ponga o ponga un obstáculo *negativo* a la moción divina para la prosecución y término de la acción que se había comenzado

[70] La liturgia cristiana parece tener presentes estas tres etapas de las acciones buenas humanas, especialmente en una de sus oraciones de uso frecuente, en que se dice: «Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando *praeveni* et adiuvando *prosequere:* ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te coepta *finiatur*». Se nos insiste, además, con frecuencia en que pidamos las gracias de eficacia para la perseverancia final, tanto en los actos aislados de la vida como en ésta integralmente considerada. Toda perseverancia supone el comienzo; la perseverancia final supone otra perseverancia que no es final, es decir, la prosecución del acto. Se han de distinguir las acciones o efectos *a)* en los que no cabe separación entre su incoación, prosecución y término, como parecen ser ciertas conversiones instantáneas; *b)* en los que son infrustrables de hecho por la criatura las tres etapas, y *c)* en los que es infrustrable por la criatura la incoación, pero frustrables la prosecución y término. Estos últimos son los que aquí particularmente interesan.

por virtud inimpediblemente eficaz de tal moción en cuanto al comienzo, pero falibiemente eficaz en cuanto al resto de la acción.

Quinto. Dos clases o, mejor, aspectos de ciencia divina de visión. La ciencia con la que Dios ve las cosas como existentes debe considerarse bajo la doble modalidad de ciencia de visión *como visión,* o meramente *intuitiva,* y de ciencia de visión *aprobativa,* o *causativa* de las cosas que Dios ve. Con la primera ve el entendimiento divino las cosas existentes que no hace Dios, es decir, a sí mismo y al pecado formalmente considerado, y puede ver también las cosas que hace Dios después de hechas; con la ciencia de visión aprobativa o causativa ve en entendimiento divino sólo las cosas que hace Dios después que el entendimiento divino las ve como factibles, la voluntad libremente las quiere y determina que se hagan y el entendimiento práctico pone el acto del imperio por el que son hechas.

Sexto. Se da por aceptada, además, en estos esclarecimientos de la cuestión, la prioridad plena del defecto actual, y no sólo de la defectibilidad de la criatura respecto de la moción divina o lo material del pecado y respecto también de los decretos divinos de dar tal moción, así como de la previsión divina del pecado de la criatura respecto a la predestinación o reprobación.

Séptimo. Se afirma, por último, la necesidad de la presencia física de los futuros contingentes y del obstáculo negativo de la criatura en la eternidad divina para el conocimiento infalible de los mismos. Formulado así este punto, no parece que haya dificultad en admitirle por todos. La dificultad radica aquí en saber o determinar en virtud de qué se da esa presencia del futuro contingente en la eternidad, particularmente en la línea del mal moral.

Para tratar de explicar después la comisión humana del pecado mediante el obstáculo negativo que puede poner la criatura por sí sola a la moción divina y torcer así el curso de la misma, conviene recordar que en todo objeto o acción concreta de la criatura se dan o pueden darse los tres aspectos de bien honesto o mal inhonesto, de bien útil o mal nocivo, de bien deleitable o mal aflictivo. Cada uno de estos tres dobles aspectos de todo objeto o acción puede llevar o retraer la voluntad creada respecto al obrar y, consiguientemente, motivar que dicho obrar sea en concreto bueno o malo moralmente.

Se dice por sus defensores que todas estas distinciones o afirmaciones parecen seguirse y suponerse unas por otras, de tal modo que, admitida alguna de ellas, se deban admitir todas las demás. Parece asimismo exigido todo esto por el hecho irrefragable de la resistencia culpable de la voluntad libre creada a la gracia divina, que es la moción en el orden sobrenatural, y ante la necesidad de conceder a la criatura alguna parte propia y exclusiva particularmente en su obrar dentro de la línea del mal moral o comisión del pecado; parte que, dentro del tomismo, de ningún modo puede ser sino puramente negativa.

6. Explicación del obrar libre creatural defectible o defectuoso de hecho, según estos esclarecimientos

Se trata sólo, como hemos dicho, de intentar un avance o una mayor clarividencia en la solución de las dificultades tomadas de la libertad creada y del pecado contra la moción previa divina universal, defendida siempre por todos los tomistas.

Clave substancial y accidental del tomismo.—Como la clave del tomismo, en su ser substancial, consiste en que: a) *lo que no tiene, en sí o en sus causas, ser determinado, no puede ser conocido infaliblemente y con certeza por ningún entendimiento,* y b) *nada tiene ser determinado sin que Dios cause tal ser,* así la clave para el desarrollo y progreso homogéneos accidentales del mismo, en esta cuestión, es o debe ser: a) *sólo lo que basta para que algún futuro tenga ser determinado, basta para que tal futuro pueda ser infaliblemente conocido por Dios,* y b) *para que algo tenga ser determinado es preciso contar a veces*—porque ante Dios así libérrimamente lo quiere y determina—*con la no-posición de obstáculo negativo por parte de la criatura libre.*

La última parte de esta clave para el progreso accidental del mismo es lo que, dentro del mismo (y sin que ello tenga nada que ver con otros sistemas que ya han quedado de lado), ahora se cuestiona. Aquellos que lo admiten y defienden lo razonan del modo siguiente:

Primero. Ante el hecho de experiencia y ante la definición del concilio Tridentino de que el hombre puede resistir a la gracia operante, que es la moción divina en el orden sobrenatural [71], preciso es admitir la existencia de mociones divinas falibles o frustrables por parte de la criatura libre, es decir, en las que se puede impedir por la criatura algo de su virtual efecto de algún modo intentado por Dios. Ciertamente que no es fácil comprender cómo puede admitirse este hecho incuestionable de la resistencia de la criatura libre a la gracia y al propio tiempo negarse a admitir que la gracia o moción divina pueda ser resistible, que equivale a ser falible o frustrable en cuanto a la consecución plena del fin intentado, a no ser que se niegue valor real y gnoseológico al apotegma *De facto ad potentiam valet consequentia.*

Segundo. La gracia o moción previa divina, indispensable en absoluto para toda acción natural o sobrenatural de la criatura, siempre es primordialmente, por parte de Dios, el objeto o acción como honestos o inhonestos para que la criatura los acepte o rechace en conformidad con su índole moral.

Tercero. Esta moción siempre es, asimismo, infalible e infrustrable en sí misma; pero, porque Dios así libremente lo quiere y determina, puede ser infalible e infrustrable en cuanto a todo el curso de la acción creada o puede ser infalible e infrustrable sólo en cuanto al comienzo de la acción, sin ser más que necesaria y suficiente para el resto de la acción, es decir, falible y frustrable en cuanto a la prosecución o término de la acción.

Cuarto. En el caso de ser falible y frustrable, del modo dicho, la moción divina, la criatura libre puede reaccionar ante ella de dos modos:

[71] «si quis dixerit... *neque posse dissentire, si velit*», a. s.: D 814.

a) Puede seguir la criatura mirando el objeto o acción a que es movida por Dios como buenos o malos moralmente y abrazarlos o rechazarlos como tales, para lo cual le basta con la moción suficiente y falible divina, con la cual prosigue en la línea del bien moral el acto iniciado por la gracia o moción divina, que será cada vez más intensa y perfecta según lo vaya requiriendo el desarrollo del acto [72], en cuyo caso obrará la criatura libremente el bien intentado faliblemente por Dios, y al que la mueve con gracia o moción suficiente para hacerlo.

b) O puede el entendimiento creado dejar de mirar el objeto o acción, a que es movida la criatura bajo la modalidad de honestos o de inhonestos, y mirarlos sólo como útiles o deleitables o como nocivos o aflictivos, en cuyo caso la voluntad los aceptará o rechazará como tales, pudiendo suceder que, al ser útiles o deleitables, sean a la vez inhonestos, o que, al ser nocivos o aflictivos, sean honestos y debidos; en tal caso la criatura obrará libremente el mal moral no intentado por Dios de ningún modo, pero tampoco excluído físicamente de su moción, o dejará de hacer el bien obligatorio intentado por Dios para que le obrase libremente: consumación libre del pecado de comisión o de omisión.

Pueden verse más claramente estas ideas en el siguiente esquema:

LA GRACIA O MOCION DIVINA PUEDE SER:

I. Sin dejar potencia en la criatura para resistirla: *efecto necesario.*

II. Dejando tal potencia en la voluntad libre: *efecto libre.*
- a) No actuable de hecho: *efecto libre infalible.*
- b) Actuable de hecho: *efecto libre falible* ... ...
  1) No actuada de hecho: *efecto libre falible bueno.*
  2) Actuada de hecho: *efecto libre falible malo: el pecado.*

Quinto. Después que la criatura—contra la voluntad de Dios y abusando de la libertad y de la posibilidad físicas que El había dejado a su arbitrio en las mociones faliblemente eficaces, no para *usar o no usar mal* de ellas, sino sólo para *poder* usar o no usar mal de ellas—ha dejado de mirar bajo el aspecto de bien o mal moral la única entidad física material de la acción humana y la ha mirado sólo o primordialmente bajo el aspecto de útil o deleitable, Dios, por sus inescrutables juicios, continúa su moción divina a la entidad física de la acción tal como del orden moral la ha desviado la criatura.

[72] No se debe considerar el acto humano como algo estático, sino como algo esencialmente dinámico en vía de perfección según se acerca al término. Ni la moción divina ha de imaginarse como el impulso de quien arroja una saeta, pero que no la sostiene ni perfecciona actualmente en el trayecto. En este orden, la acción divina que mueve al acto humano, y en cuanto se recibe en las facultades que la producen, debe concebirse de manera dinámica y en vía de mayor intensidad y perfección, a diferencia de como concebimos la conservación de los seres estáticos de la creación, que son esencias inmutables. De tal modo que, si la criatura libremente se deja conducir sin obstáculo por la moción divina, ésta será cada vez más intensa y perfecta según lo vaya requiriendo el desarrollo progresivo del acto creatural iniciado por ella misma.

Sexto. La consumación del pecado está en que la voluntad creada libremente acepte el bien útil o deleitable o rechace el mal nocivo o penoso cuando esto lleva consigo abrazar el mal inhonesto o rechazar el bien honesto obligatorio. Radical o inicialmente, el pecado está inmediatamente en que el entendimiento creado *deje de mirar* el objeto o acción como buenos o malos moralmente, para mirarlos sólo o primordialmente como buenos o malos útil o deleitablemente; y mediatamente está radicalmente el pecado en el *defecto actual* culpable de la voluntad, mal dispuesta moralmente, a lo cual es debido que el entendimiento deje de mirar el objeto o acción no primordialmente como morales, sino primordial o simplemente como útiles o deleitables.

No se dice que el entendimiento *no mire* antes de pecar la voluntad, sino que *deja de mirar* al aspecto moralmente bueno o malo de la acción. Sin ver la acción, de algún modo, como moral o inmoral, no se concibe la responsabilidad del acto moral, particularmente del pecado. Además, esa primera visión del acto como bueno, para aceptarlo, o como malo, para rechazarlo, es el comienzo del acto humano como efecto de la gracia o moción divina, en lo cual la providencia y voluntad divinas de medios faliblemente eficaces y los decretos y la moción son siempre eficaces, infalibles e infrustrables.

En este *dejar de mirar* el entendimiento creado los aspectos de bien o mal moral de las acciones por defecto actual y culpa de la voluntad libre de la criatura está el *obstáculo negativo* que pone la criatura a la moción falible y frustrable divina, y con el cual la criatura desvía la moción de Dios del bien honesto hacia un bien útil o deleitable que lleva consigo el mal inhonesto.

Para poner la criatura libre este obstáculo a la moción divina se basta, tristemente, a sí misma: "Huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae", hemos repetido ya muchas veces con Santo Tomás. Y, sin embargo, con ello, como hemos visto, se hace la criatura, ella sola y totalmente, responsable de todo el mal moral que no debiera hacer y hace y de todo el bien moral que debiera hacer y no hace. A la vez, Dios, sin ser causa alguna del mal moral de la criatura, sigue siendo en todo causa primera y principal de todo lo positivamente entitativo y de todo el bien moral que la criatura hace movida previamente y acompañada simultáneamente por El en todo el obrar creatural.

Con este obstaculo negativo que la criatura libre puede poner o no poner por sí sola bajo las mociones divinas faliblemente eficaces, se pretende salvar la libertad creada especialmente en tales mociones, explicar el pecado y armonizar ambas cosas con la universalidad de la causalidad divina.

Todo pecado humano se comete, efectivamente, por una reducción culpable del horizonte o panorama mental, en que el entendimiento del hombre sólo mira a la conveniencia del momento, del lugar, de un aspecto particularísimo del hombre (el "hic et nunc"). El *declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum* (Dan. 13,9), de que la Escritura culpa a los ancianos tentadores de la casta Susana, se repite en todo pecado humano, como igualmente se repite el *suspexit in caelum* de la propia Susana, que, al hacer que el hombre pierda o no pierda de vista el aspecto principal bajo el cual debe mirar la conveniencia o no conveniencia de toda acción

humana, son el comienzo del acto pecaminoso o el remedio más eficaz para obrar siempre debidamente y evitar el pecado. Si el cazador y el que por continuar acostado omiten la misa en día festivo no dejasen de mirar la asistencia u omisión de la misa como acción honesta o inhonesta, para mirar sólo, o al menos preferentemente, la utilidad o el placer de ir de caza o continuar acostado, de ningún modo se decidirían por la acción, buena en sí como útil o deleitable, pero mala como inhonesta por llevar consigo el quebrantar el precepto.

Esto mismo puede decirse de cualquier otro de los pecados, sea de comisión o de omisión; por ejemplo, del pecado de blasfemia, que es tal vez el más difícil de comprender bajo este aspecto por la dificultad de separar en él mentalmente la entidad física de la acción y la deformidad moral o formalidad del pecado. El hombre a quien, puesto ante un contratiempo, mueve Dios a la reacción honesta de resignarse y acatar pacientemente la voluntad divina, en lugar de mirar la reacción bajo tal aspecto, la mira sólo bajo el aspecto de lo útil o deleitable que hay en envalentonarse contra Dios o contra sus criaturas, a las que trata de amedrentar con tal manifestación de ira, y prefiere la compensación de la blasfemia a la abstención de la misma y al acto de la resignación paciente. Es decir, movido el blasfemo al acto de la blasfemia para que le rechace como inhonesto, él le mira y le acepta como útil o deleitable y consuma el pecado bajo la moción de Dios a lo material del mismo, una vez que dicha moción divina ha sido desviada de la línea del bien honesto a que Dios la dirigía sin excluir física o entitativamente la dirección de tal moción por la línea del bien útil o deleitable, incompatible con la recta moralidad de la acción, y dejando a la criatura la posibilidad, que ésta convierte en actualidad al pecar, de hacer la desviación de la moción por la línea del bien útil o deleitable.

Parece, efectivamente, imposible explicar el pecado humano sin dejar alguna parte exclusivamente al hombre como causa primera de su comisión. Es evidente, al menos en el tomismo, que esta parte no puede consistir en algo positivamente entitativo, como pretende el molinismo en un intento y esfuerzo por salvar a la vez en la acción pecaminosa la libertad humana y la santidad de Dios. Para los que proponen estos nuevos esclarecimientos, tampoco es o les parece suficiente recurrir para esto a simples *decretos permisivos* de Dios. El decreto permisivo, en cuanto tal, es negativo y no explica por sí solo el hecho de la presencia temporal del pecado en la eternidad divina. El decreto permisivo no causa nada por sí solo; lo supone causado o a causar o, a lo sumo, lo decreta suponer. Un teólogo de tan segura y recia raigambre tomista como es el P. Norberto del Prado afirma lo siguiente a este propósito: "Ex istis decretis sive positivis sive permissivis nequit oriri praesentia peccati in aeternitate" [73].

Nótese bien la diferencia radical que hay aquí entre el tomismo y el molinismo, aunque pueda parecer a primera vista que convergen en el mismo punto. El *algo* que en el molinismo se deja a la voluntad libre y que se trata de substraer a la causalidad divina es un *algo positivo*, es decir, lo que *haría* la voluntad libre creada con independencia y anterioridad de los decretos divinos si se la pusiese

[73] *De gratia et lib. arb.* p.3.ª vol.3 p.50 (Friburgi Helv. 1907).

en tales o cuales circunstancias, la autodeterminación de la voluntad libre y la aceptación de los auxilios divinos. Esta supuesta substracción de entidad contingente al influjo libre de la voluntad divina es inadmisible, como un absurdo, para todo verdadero tomista; pues, según Santo Tomás, ni Dios mismo puede comunicar a la criatura la virtud de producir por sí sola algo positivo sin sacarla del marco de causa segunda y particular:

> "... rei naturali conferri potuit virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod *operaretur* absque operatione divina" *(De pot.* q.3 a.7 ad 7).

En cambio, lo que en esta aclaración del tomismo se deja a la voluntad libre sola, sin moción previa divina ni cooperación en la deficiencia actual para ello, porque no lo necesita, es algo *negativo y privativo,* que es el *dejar de mirar* a la acción humana bajo el aspecto de honesta o inhonesta, para lo cual, como tantas veces hemos dicho, se basta la criatura a sí misma y puede ser de ello causa primera sin inconveniente alguno para la universalidad de la causalidad divina: "huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae" *(In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2).

DIFICULTAD.—La explicación que precede supone, sin duda, un avance en el intento de completar la solución de las dificultades contra la universalidad de la moción previa de Dios tomadas del pecado y de la libertad. No se pretende, sin embargo, que con ella quede totalmente esclarecido el caliginoso problema del pecado, que, verosímilmente, permanecerá tal durante toda la actividad terrenal del entendimiento humano. Una permanente objeción o dificultad es la siguiente:

Estando la moción o concurso divinos a lo material del pecado infalible e inevitablemente unidos con la malicia del pecado, incluso en la explicación que se acaba de dar, ¿cómo puede Dios no ser causa responsable de la malicia o deformidad del pecado al dar la moción o concurso a lo material del mismo?

La *solución* de esta seria dificultad no incumbe exclusivamente a la explicación que acabamos de exponer, sino a la doctrina tomista en general y a toda otra doctrina en que se admita el concurso inmediato divino en la acción creatural pecaminosa. En el tomismo suele reducirse tal solución a decir que la conexión entre la moción o concurso divinos y la malicia del pecado no la hace Dios con moción o concurso ni de ningún modo, sino que la hace la criatura culpablemente con su *defectibilidad* al poder y deber evitarla no torciendo o desviando la moción divina de la línea del bien moral, en que la había iniciado Dios al determinar causar la entidad material del pecado, hacia la línea del mal moral, en que se consuma el pecado. Y, por tanto, no Dios, sino la criatura sola es causa y responsable de tal conexión, como lo es de la malicia del pecado.

Esta tradicional solución tomista varía algo en la explicación dada. La conexión infalible entre la moción divina y la malicia del pecado la hace la criatura inmediatamente no con su *defectibilidad*, sino con su *defecto actual*, al cual se debe la desviación de la recta moción divina hacia la línea del mal moral que la criatura hace con su obstáculo negativo. Semejante *defecto actual*, aunque es siempre posterior a una moción al verdadero bien, es anterior a la moción a lo material del pecado. La criatura libre puede y tiene siempre el deber de evitar tal defecto y tal desviación. Y, por eso, ella sola es causa y responsable de la malicia y deformidad del pecado y de la unión de esta malicia y deformidad con lo material o entitativo de la acción pecaminosa, en que está propiamente la comisión del pecado. Recuérdese que en el pecado se han de distinguir no dos cosas solamente, como se hace frecuentemente en los manuales, es decir, lo material y lo formal del pecado, sino tres, que son: a) *lo material del pecado materialmente considerado*, que es la entidad física del acto; b) *lo material del pecado formalmente considerado*, que es la misma entidad en cuanto sujeto actualmente de la privación de orden moral, y c) *lo formal o constitutivo del pecado*, que consiste en hacer la unión, o en la unión misma de la privación moral y de la entidad física del acto pecaminoso. Dios hace sólo la entidad física; la deformidad, como tal, no la hace nadie, pues no es un efecto, sino un defecto o falta de efecto; la unión de la entidad física con la deformidad moral, o sea, el hecho de la entidad física *sin* el debido orden moral, que es en lo que está el pecado, éste es el efecto propio y exclusivo de la criatura, sola responsable del pecado.

La gran diferencia entre la *defectibilidad* y el *defecto actual* apuntados está en que la criatura no es causa de su defectibilidad ni la puede evitar radicalmente; pero sí es causa de su defecto actual y la puede evitar. Dios, en cambio, es causa accidental de la defectibilidad de la criatura, sin serlo de ningún modo de su defecto actual. La defectibilidad no es ningún mal moral; el defecto actual sí lo es. Así se refunde en la sola criatura toda la responsabilidad del pecado.

Preguntar aún por qué Dios, conocedor del defecto actual de la criatura y de la desviación que ésta hace de la moción divina, continúa dispensando a la criatura su moción, equivale a preguntar por qué Dios creó tantos hombres que sabía se habían de condenar o por qué les dió la libertad sabiendo de antemano que tantos habían de abusar de ella para su perdición eterna. En todos estos casos y otros similares nos es preciso refugiarnos de nuevo, aparte de los inescrutables juicios de Dios, en la necesidad de una providencia divina general que, de un modo o de otro, pone a todos los hombres con infalible eficacia en el camino de su salvación y les da, además, en todos sus actos salvíficos el comienzo y lo suficiente y necesario para proseguir por ese camino y llegar al término de él si ellos libremente y por su culpa no hacen fracasar el plan de dicha providencia, aunque no siempre les dé a todos los medios para la prosecución y el fin de un modo infalible e infrustrablemente eficaz. En cualquiera de estos casos, pedir a Dios el cambio de su voluntad ante semejante reacción de la criatura, sería obligarle, sin ningún derecho por parte de la criatura, a anteponer la voluntad injusta o antojos de la criatura a su altísima y soberana voluntad o considerar ésta como débil y variable (cf. *Cont. Gent.* 2,28).

7. La ciencia divina de los futuros libres según esta explicación

En orden, pues, a la ciencia divina de los futuros libres, particularmente del pecado, se afirma en esta explicación o se deduce de ella lo siguiente:

1. Como todo y sólo lo que basta para que una cosa sea determinadamente lo que es, eso, y sólo eso, basta para que tal cosa sea cognoscible, síguese que para que Dios conozca la eficacia o ineficacia actuales de algunas de sus mociones, es decir, de sus mociones falibles, ha de mirar a esa misma causalidad suya actual-eterna como causalidad, pero más precisamente como actual-eterna, que prosigue en el camino del bien por El iniciado no sólo según lo que ella es en sí, sino también según lo que la criatura libremente, por disposición divina, secunda o impide tal causalidad. No necesita Dios para conocer así las cosas y sus modos salir de Sí o que esté necesariamente condicionada su voluntad, pues nada positivo en absoluto se substrae con esto a su eterna causalidad y nada deja de estar ante su presencialidad eterna por virtud de su causalidad libre.

2. Como consecuencia de lo anterior, Dios conoce los diversos futuros libres de la criatura del modo siguiente:

a) si se trata de los futuros dependientes de las mociones inimpedibles por la criatura, Dios los conoce en su causalidad actual-eterna *en cuanto sola causalidad;*

b) si se trata de los que, siendo impedibles, no han sido impedidos de hecho por la criatura, los ve Dios en su causalidad actual-eterna *en cuanto causalidad eterna,* es decir, en la presencialidad eterna de los mismos en cuanto causados por El y *no impedidos de hecho* por la criatura;

c) si se trata de los impedibles e impedidos de hecho por la criatura con su obstáculo negativo, los ve Dios en su causalidad actual-eterna *en cuanto eterna,* es decir, en la presencialidad eterna de los mismos en cuanto impedidos de hecho por la criatura.

Dios ve en su eternidad el defecto que afecta al acto, el mal en el bien; pero no sin tomar en cuenta que la criatura cause o no cause de hecho tal defecto.

3. Recuérdese la doble ciencia divina de visión, admitida generalmente por los tomistas: una de visión *en cuanto visión,* por la que el entendimiento divino conoce su objeto sin hacerlo al conocerlo, y otra de *visión aprobativa-causativa,* en la que las cosas son porque Dios las ve, en lugar de verlas porque son.

4. Adviértase también que no son lo mismo en esta explicación, y ni siquiera son coextensivas, lo que llaman los tomistas "causalidad" y "vía de causalidad" por lo que se refiere al conocimiento divino. La causalidad es más extensiva en este orden que la vía de causalidad, y menos comprensiva, por tanto. La vía de causalidad se extiende sólo a los futuros que pueden ser conocidos por la sola causalidad divina, es decir, a los inimpedibles de hecho, sean libres o necesarios. La causalidad, en cambio, se extiende a todos los causados, incluso a los impedibles, sean o no de hecho impedidos por la criatura y que no pueden conocerse por *sola* la causalidad divina.

Por eso, cognoscitivamente, la vía de eternidad supone siempre la causalidad, porque nada puede estar presente a la eternidad divina sin ser causado por Dios, y nada puede ser conocido por Dios sino en su causalidad; pero no siempre supone la vía de causalidad, es

decir, no todo lo que tiene presencialidad en la eternidad divina se puede conocer por sola la causalidad. Esto, en orden al conocimiento divino del pecado, ciertamente que parece debe admitirse.

5. En orden, pues, conjuntamente a la causalidad y conocimiento por Dios del pecado, se han de distinguir las siguientes etapas y aspectos:

a) *Proceso de realización del pecado:* 1.º, moción divina al bien y mala disposición *actual* de la voluntad creada; 2.º, por el defecto actual de la voluntad, el entendimiento *deja* de mirar la acción como honesta o inhonesta, y, en consecuencia, la voluntad deja de aceptar o rechazar la acción bajo esos aspectos; 3.º, la voluntad acepta la acción como útil o deleitable, aunque a la vez inhonesta, o la abandona como nociva o penosa, aunque a la vez honesta y obligatoria, consumando el pecado.

b) *Culpabilidad de la voluntad creada en el pecado:* 1.º, radicalmente, por su mala disposición o defecto *actual* libre, que es causa evitable del error del entendimiento; 2.º, formalmente, por abrazar o rechazar libremente lo que debía rechazar o abrazar, debido al error que podía y debía haber evitado en el entendimiento.

c) *Causalidad divina en el pecado de la criatura:* 1.º, Dios mueve la criatura a la entidad física del acto bajo el aspecto de bien honesto, dejando como posible de hecho para la voluntad creada libre una desviación de tal moción hacia la línea del mal moral; 2.º, la voluntad creada actúa esta posibilidad física por su defecto actual y cambia la dirección de la moción divina al aspecto útil o deleitable, pero inhonesto, de la misma entidad física o material a que Dios la mueve; 3.º, Dios prosigue, no obstante esta desviación moral de la criatura, su moción divina a la entidad física o material del acto; 4.º, Dios consuma la causación de la buena entidad material de la acción, y la criatura, además de secundar la acción física de Dios, consuma el pecado, como causa primera y única de él formalmente considerado.

d) *Conocimiento del pecado por Dios:* si el pecado *no es determinadamente* hasta la desviación *negativa* y la consumación libre por la criatura, es conforme a los principios tomistas que Dios no le vea con certeza sin atenderse a la desviación y consumación libres de la voluntad creada.

8. Enmarcación de esta doctrina en el tomismo

La esencia del tomismo por lo que se refiere a la causalidad y ciencia divinas parece quedar perfectamente salvada en estos esclarecimientos del mismo.

Primero.—Nada positivo o entitativo, en absoluto, se supone en estos esclarecimientos que suceda o pueda suceder sin ser causado por la libre causalidad divina o con anterioridad e independencia de la omnipotente y siempre eficaz voluntad libre divina *(esencia del tomismo en cuanto a la causalidad divina);* aunque se defienda en ellos que a veces, por un impedimento u obstáculo *negativo* de la criatura, pueda *dejar* de suceder algo libremente querido por Dios e iniciado infaliblemente por la voluntad antecedente y providencia general divinas, pero querido e iniciado por Dios como frustrable por la criatura

en cuanto a la prosecución final o curso pleno de realización *(aclaración tomista)*.

Segundo.—Por lo que se refiere al conocimiento o ciencia de Dios, se mantiene en esta nueva explicación que Dios ve y conoce todo lo contingente, en absoluto, en su propia causalidad eterna *(esencia del tomismo en cuanto al medio objetivo de la ciencia divina)*; aunque en esta explicación se precise más esto respecto a las tres distintas clases de futuros libres, del modo siguiente:

a) Los futuros libres queridos por Dios de una manera inimpediblemente eficaz los ve Dios en su causalidad eterna en cuanto causalidad, o, si se prefiere la expresión netamente tomista, en los decretos eternos *en cuanto decretos*.

b) Los futuros queridos por Dios de una manera impediblemente eficaz, pero realizados por que la criatura no los impida de hecho, los ve Dios en su causalidad o decretos eternos en *cuanto eternos*, es decir, en cuanto realizados o no impedidos por la criatura libre.

c) Los futuros queridos por Dios de una manera impediblemente eficaz que de hecho ha impedido la criatura por su defecto actual y con su obstáculo negativo, los ve Dios, como defectos e impedidos por la criatura en la prosecución de la línea del bien moral, en su causalidad o decretos eternos *en cuanto eternos*, es decir, *en cuanto impedidos o no* realizados por la criatura *(aclaración tomista)*.

La frustración parcial, por parte de la criatura, y libérrima, por parte de Dios, de la voluntad antecedente y de la providencia general divinas se hace, porque así Dios libremente lo quiere permitir, al poner la criatura libre un obstáculo *negativo* a ciertas mociones divinas que Dios ha querido y dispuesto como resistibles por la criatura, después que Dios ha iniciado inimpediblemente el acto para el que se dan estas mociones, y que puede proseguirse o no proseguirse libremente por la criatura hasta el fin en la misma línea moral en que ha sido iniciado por Dios, según la diversa reacción de la criatura misma.

Tales mociones divinas resistibles para la criatura por voluntad de Dios son siempre de suyo suficientes para que con ellas la criatura se mantenga hasta el fin en la línea del bien que Dios quiere con su voluntad antecedente, pudiendo la criatura con su acción, siempre falible, mantenerse en esa línea, en cuyo caso Dios va intensificando su moción según lo va requiriendo la perfección reciente del acto creatural, o abandonar dicha línea y colocarse en la línea del mal moral, en cuyo caso Dios prosigue su moción a la buena entidad física del acto hasta el fin del mismo, y la criatura consuma por su parte y ella sola el pecado.

En cualquier caso, Dios es siempre la causa de todo el bien y de toda la entidad positiva del obrar de la criatura, en tanto que la criatura es ella sola la causa deficiente de todo el mal moral de sus acciones.

Se insiste en hacer notar al lector que es equívoco e inexacto hablar, respecto a estos esclarecimientos, de decretos y mociones divinas *ineficaces, falibles* o *frustrables* por la voluntad creada. Toda moción y decretos divinos son infalibles e infrustrables. Pero lo son en cuanto a lo que Dios quiere que lo sean y como Dios quiere que lo sean. Hay mociones que evidentemente Dios quiere que sean infalibles o frustrables sólo en cuanto al comienzo de la acción, quedando al arbitrio de la criatura el frustrarlas en cuanto a la prosecución y remate de la

acción, puesto que vemos que así es de hecho, y no lo podría ser si Dios no quisiese que pudiesen ser tales. Bien entendido, podría tal vez decirse que tales decretos y mociones son *alternativamente* eficaces aun en cuanto a lo que parecen ser ineficaces: quiere Dios libremente que se realice la acción creatural si la criatura no pone obstáculos a su realización, y que no se realice la acción si la criatura pone el obstáculo, sin querer Dios infrustrablemente que la criatura ponga o que no ponga dicho obstáculo. Así, la voluntad de Dios siempre es eficaz no sólo parcialmente, sino en cuanto a todo.

Y esto es todo lo que, respecto a la causalidad y la ciencia de Dios, viene a afirmarse en estos esclarecimientos tomistas. Lejos, pues, de haber en ello claudicación alguna en el tomismo y lejos de hacerse concesión alguna al molinismo, parecen estos esclarecimientos un simple desarrollo y progreso lógicos y homogéneos del tomismo y, a la vez, un golpe certero al molinismo en su principal o, mejor, único reducto, consistente en la acusación falsa de supuesta falta de conciliación entre la doctrina tomista y el hecho de la libertad y del pecado humano. No llegaremos, en la actividad terrenal del entendimiento humano, a ver con toda claridad la solución de estas dificultades. Pero este progreso o desarrollo homogéneo del tomismo arroja mucha luz sobre ellas.

Como se tienen por base del tomismo en general unos principios metafísicos y un hecho existencial indiscutibles, que son los que hemos expuesto y utilizado en las pruebas directas de la tesis tomista, así se tienen también por base de este desarrollo y progreso otro principio y otro hecho indiscutibles. Este hecho es el de la resistencia de la voluntad humana a ciertas mociones divinas, resistencia que la voluntad unas veces hace de hecho y otras no. El principio es el enunciado por Aristóteles y Santo Tomás en diversos lugares[74]: "Secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem" *(In Sent.* 1 l.c.); que nosotros hemos traducido por "lo que basta para que una cosa sea, eso y sólo eso basta para que sea cognoscible por Dios", puesto que, particularmente para Dios, son unos mismos los principios de entidad y los de cognoscibilidad, o de ser y de conocer, en virtud de la reciprocidad entre el *ens* y el *verum*.

Parece también esto doctrina cierta de Santo Tomás. Al menos no se ha demostrado, ni será fácil demostrarlo, que sea contraria a sus principios. Por lo que respecta a la ciencia divina de los futuros libres, podrían verse las afirmaciones de estos esclarecimientos como implícitos en que Santo Tomás explícitamente enseña:

a) que el futuro contingente no es cognoscible *con certeza* en su causa segunda ni por Dios mismo: "Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa... Et sic contingens non subditer per certitudinem *alicui* cognitioni" (1 q.14 a.15);

b) que Dios no puede conocer los futuros contingentes en cuanto futuros, porque así no tienen ser: "Ex quo patet contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri; cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea ut futura sunt" *(De verit.* q.2 a.12);

c) que tales futuros son conocidos por Dios sólo en cuanto pre-

[74] *Metaph.* la c.1 n.5 (Bk 993b30); 1 q.119 a.1; *In Sent.* 1 d.38 q.1 a.1

sentes, o sea en el ser actual que tales futuros tienen en la eternidad divina, conociéndolos al mismo tiempo que son futuros para nosotros, o sea para las causas segundas sujetas a tiempo, antes que se realicen: "Cognoscit autem ea Deus ut praesentia sibi, aliis autem futura" (ibid., ad 6).

De todo esto parece desprenderse que, según Santo Tomás, y aunque él no lo afirme explícitamente, Dios ve tales futuros en su causalidad actual-eterna, en la cual están en virtud de la acción divina no impedida de hecho por la criatura libre al no poner ésta el obstáculo negativo con que podía haberlos impedido. "Ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura sed ea inspicit esse tunc quando sunt" (ibid.).

CONCLUSIÓN.—El lector puede haber visto que no se trata de ninguna corrección o cambio de principios o de conclusiones primarias en el tomismo, sino simplemente de afianzamiento y complemento, desenvolviendo sus indefectibles y fecundos principios con nuevas conclusiones secundarias que arrojen más luz sobre las dificultades que han de acompañar siempre cualquier solución sobre el misterioso problema del influjo de Dios, Causa primera universal en el obrar de las criaturas, causas segundas particulares. Estabilidad y vitalidad substanciales del tomismo, que no excluyen ni pueden excluir que se actúe indefinidamente la maravillosa virtualidad de sus inconmovibles principios.

En estos nuevos esclarecimientos no se supone que haya *nada falso* en el tomismo, sino que hay simplemente *algo incompleto,* como sucede con casi toda la permanente ciencia humana de los siglos lejanos según va progresando con nuevas luces el entendimiento del hombre. No se trata, pues, de *corregir,* sino de *completar.* Lo que en el caso se completa son los decretos positivos y permisivos de Dios, como medio objetivo de conocimiento divino, con la posición o no-posición de un obstáculo negativo por parte de la criatura, al cual se debe que algunos futuros libres estén o no estén físicamente realizados en la eternidad divina y sean, por tanto, cognoscibles para Dios en sus decretos eternos, causa necesaria de toda entidad positiva. Sin este obstáculo de la criatura, que no puede ser más que negativo, y sin la existencia de mociones divinas faliblemente eficaces por voluntad de Dios, no quedarán nunca satisfactoriamente explicados el hecho de la libertad creada y el hecho del pecado de la criatura.

Teólogos notables, de segura raigambre y filiación tomista, como, por ejemplo, el gran maestro P. Guillermin, no creían completa y definitiva la solución tomista respecto al medio de la ciencia divina sobre el pecado y respecto a la moción divina en la línea del mal moral creatural. Considerando dicha solución como la única aceptable, con gran sinceridad científica hacían a la vez resaltar sus obscuridades y deficiencias accidentales y estaban dispuestos a abrazar cualquier adición que auténticamente completase el tomismo accidentalmente en esta parte. Así han pensado muchos con fe en la posibilidad de progreso homogéneo indefinido de los principios tomistas. Sin duda que algo, al menos, de esta tan deseada luz arrojan estos esclarecimientos tomistas que ahora se proponen no como un cambio substancial ni como una corrección del sistema tomista, que ciertamente no los necesita, sino como un complemento y dilucidación accidentales.

La moción divina de sentido tomista, considerada en sus principios y conclusiones primarias, deshace todo germen de pelagianismo y semipelagianismo. La interpretación y desarrollo que en estos esclarecimientos se han propuesto, por lo que respecta a la línea del mal, evitan toda posible sombra o huella de jansenismo en la doctrina tomista. Una antología comparada de los grandes autores tomistas que han defendido la ortodoxia católica contra cada uno de estos grandes errores en particular pondría de manifiesto cómo las tendencias de estos grandes maestros apuntaban también en particular a cada una de las soluciones que aquí se han desarrollado, según el error o herejía contra los cuales se proponía cada uno defender el dogma católico.

El gran maestro y teólogo original Franc. Marín-Sola, O. P., es quien ha visto esta solución más completa y la ha presentado con admirable lógica y claridad. Nosotros no hemos hecho más que entresacar y repetir, para este resumen, algunas de sus principales ideas sobre el particular. Ni el autor de este *Apéndice* ni los responsables de esta edición bilingüe de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás proponen estos esclarecimientos como doctrina definitivamente incorporada al tomismo. Sólo se propone como digna de atención y de discusión, particularmente para los tomistas, puesto que fuera, o sin los principios del tomismo, la misma no tendría sentido.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE TERCER VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE ENERO DE 1959, FIESTA DE SAN JUAN CRISÓSTOMO, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI